

الحلية البيقطة (*)



منذ أول يوم لتأسيس الجاحظية كانت ميولنا منسبة نحو إيجاد شكل جديد للعمل الثقافي، شكل يختلف عن أشكال التنظيم السياسي الذي يعتمد على الهيكلية العمودية والافتقية، وعلى المصالح الداخلية للمنظم وللمنظم. وكذلك شكل يراعي ظروف بلدنا الثقافية والاجتماعية، التي تتميز من قريب ومن بعيد، بكونها ظروف مجتمعات ما بعد الحروب، مجتمعات شبه وجودية، ماهيتها متأخرة عن وجودها، وهي بالتالي مجتمعات القيم والمفاهيم فيها مهترزة، مضطربة إن لم تكن ممحوة أو منعدمة أصلاً.

ومنذ سنوات قررنا الاستفتاء عما يسمى بالكاتب الولائية أو الجهوية. ليس فقط لكوننا نعرف جيد المعرفة الخطارطة الثقافية لبلدنا، ولكن وإيضاً حتى لا نغسى للاكتفاف على جميع المثقفين وأحباب وأنصار الثقافة حيثما وجدوا، فنحرم المبادرات المحلية، وندخل في صراع مع مختلف الجمعيات، وندخل كذلك في المزايدات كما لو أننا حزب سياسي، يهيمه الحضور أكثر مما يهيمه التفعيل. ولقد سعينا كثيراً بعد أن قررنا العودة إلى أحد الأشكال النشائية التي كانت تمارسها الأحزاب والجمعيات، قبل الثورة التحريرية المباركة... إلى خلق فضاءات تتطلق منها شرارة الفكر والرأي... النوادي.

وأصاحكم بأشئ ومنذ سنوات، حاولت في مناطق عديدة، إيجاد متعلق لهذه النوادي فلم أفتح. السياسة، والممارسات الطرفية والنظر الضيق، وانعدام التربة المصالحة كذلك، حالت كلها دون مسعانا، إلى أن توجهنا إلى بسكرة المباركة، بسكرة، ليس بسكرة النخيل، كما يصفاها الرحالة الأوائل فقط، وإنما بسكرة الثقافة... بسكرة العلماء والشعراء... بسكرة الكتاب المفتوح عن الماضي والحاضر والمستقبل. ولقد صادف أن توجد فيها عضو مجلس الجمعية الشاعر والناقد المجد الأستاذ عبد الكريم قذيفة، فجمع نشاطه ورغبته، وإدراكه للعجز، إلى نشاط ورغبة وإدراك كل من الجاحظية وبسكرة وأهل بسكرة حيثما كانوا.

إن هذا النادي فؤاد، فؤاد النوادي في أهم المدن الجزائرية، فؤاد، لمساعدة الانتاجية الجزائرية على البروز فؤاد لتعريض باقي الجمعيات في كامل الوطن، على التوجه نحو التفعيل الثقافي اليومي، وليس التغيير الموسمي عن التواجد والحضور. لهذا السبب أو ذاك إلى جعل الجمعيات الثقافية أحياء وأثمة البيقطة. وليس فيلكن لتسقيطه إلا لطلب الدعم.

إنه نقطة لقاء للكاتب والأديب والفنان والمصنف دونما أي شرط انتماء أو تعصب هيكلية وانتمائي ضيق، فضاء الجاحظية، كما تعلمون، هو لا إكراه في الرأي... إنه منبر تقدم فيه، باستمرار المحاضرات والتلاوات الشعرية، والممارسات الفكرية والروحية، والمعارض المختلفة المعبرة عن عبقرية المبدع في هذه المنطقة... إنه محاولة منا كمجتمع مدني للإسهام مع الدولة، ومع مختلف الشرائح الأخرى في سد فراغ مهول تعاني منه أممنا... الفراغ الثقافي الذي تسربت منه كثير من الهلايا والمصائب.

وبالنسبة، أقول إن توجهنا هذا وجد تجاوزاً كبيراً لدى المسؤولين في مؤسسات الدولة، وفي مقدمتهم السيد الوالي الذي تبني الفكرة وساعد على بلورتها، وفتح أمامنا كل أبواب الولاية ومسانعها، وكذلك بلديات الولاية التي ساعدت جميعاً كل بما في إمكانها ومقدورها في ظرف كان متحرراً، ظرف انتخابي، الإصرار فيه مركزة، ولربما مصورة في مسألة واحدة.

أما مشقو وميدمو هذه الولاية العظيمة، فأقول ما يقال فيهم أنهم تجندوا مادياً ومعنوياً، ولا جد ما أعبر به عن شكري وامتناني لهم سوى تقديم نأدي الدكتور جنيدي خليفة هدية لهم.

عندما أردنا إطلاق اسم للنادي، ففترت أسماء كثيرة إلى أذهاننا، لكن اسم الدكتور جنيدي خليفة ملق على شخصيا، فهذا الرجل العظيم، تجاهلت الجزائر قيمته حياً وميتاً.

غداً الاستقلال حصل له ما حصل فقلني زكرياء، التجاهل والتهميش. وإنه شيء غريب ومغفل للنظر، فيما رمز للمثقف المناضل، المثقف الفاعل. رمز لجانب الذي كان من المقروض أن لا يهمل.

لقد رحل مفدي يحيوب إقطاع القرب الكبير، هاربا يجرجه كفتان حساس. واتجه الجنيدي، إلى البداية من الصفر، إذا صح التعبير، فأهل نفسه بكل جدارة إلى التعليم، فكان من أحسن الأساتذة الجامعيين.

إنني إذ أتذكر لروائي الكبير، محمد الأستاذ حقاوي زاهي، المجال للحديث عن شخصية الجنيدي، أؤكد لكم، أنني شخصيا بهذه التسمية، أحاول تحدي من ينكر على الثقافة أي دور في حركة التحرر الوطني الجزائرية، ومن ينكر كذلك، دور المثقف بالذقة العربية، حتى وإن كان الدكتور جنيدي خليفة، حتى وإن كان شاعر قصدا مفدي زكرياء. ولعل بيت القصيد هنا.

أشعر أنني أضللت، وأنني قد أنحرف عن أسلوب الجاحظية، الذي هو العمل الدؤوب، دونما تبيج أو تباه، فاعذروني وتقبلوا شكري لكم على حضوركم وعلى مساهمتكم وعلى مختلف أشكال تشجيعكم وكان الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه.

محمد طوار

كلمة أقيمت في تشييد نأدي الجاحظية الثقافي لجنيدي خليفة بسكرة. (*)

هل يمكن للجزائر أن تحل مشكلة شديدة الخطورة كالمنظومة التربوية باعتماد لجنة؟
تبادر هذا السؤال إلى أذهاننا أسابيع قليلة بعد شروع اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة
التربوية في عملها، وهي اللجنة التي نصبها الرئيس عبد العزيز بوتفليقة لإيقاف النزيف تعاني
منه المنظومة التربوية الجزائرية منذ سنوات. إذ يكفي أن ننظر في نتائج البكالوريا في نهاية
كل سنة دراسية، أو في ظاهرة التمريب المدرسي لنندرك خطورة هذا الوضع.

إذا نظرنا إلى التركيبة البشرية لهذه اللجنة، لوجدنا أنها تتكون من مجموعة من الجامعيين
ونوعي الاختصاص ورجال التربية، ذوي التجربة في ميدان التربية والتعليم والتكوين، وهو م
يجعل الإنسان يتفاعل عن فحوى النتائج التي انبثقت عنها بعد الانتهاء من تشخيص الداء
تعاني منه المنظومة التربوية.

إن نتطرق هنا عن الجدل الذي ساد مرحلة اشتغال هذه اللجنة، فليس لأحد الحق في
التشكيك في إخلاص أحدهم لهذا الوطن، ولهذا المدرسة التي كونتهم. إننا من الذين يرفضون
إطلاق الأحكام على أشخاص يبدلون النفس والنفيس للوصول إلى اقتراحات وأفكار قد تساهم في
إخراج الجزائر من محنتها.

نريد فقط أن نثير إشكالية قد لا بجهلها عارف، وهي أنه يستحيل أن نجد حلا جذريا لمشكلة
خطيرة كهذه التي يعيشها وطننا منذ عقود باعتماد لجنة، إذ على أصحاب الحل والعقد السياسيين
وأصحاب القرار في أي جهة كانت والمتقنين أن ينظروا في تصحيح وإصلاح ما يمكن تسميته
اعتباطا بالمنظومة الفكرية والعقلية للإنسان الجزائري، لا يوجد ميدان في الجزائر إلا وأصابته
الأزمة، لقد استمعت إلى بعض ما يقال هنا وهناك حول المنظومة التربوية يدعو "

والبكاء في الوقت نفسه. والأدهى من ذلك حينما يصدر ذلك من إنسان مثقف أو أستاذ جـ
قال لي أحدهم: إن كارثة المنظومة التربوية سببها اللغة الفرنسية، وقال لي آخر، إن سبب تخلف
الطفل الجزائري في تعلم اللغة الفرنسية واكتساب المعارف سببه اللغة العربية، ويقول آخر إن
اللغة تحمل بذور الشر والخيب في ذاتها.

إن هذه الآراء، مهما احتوت على عناصر ذاتية، تعكس درجة جهل هؤلاء للقوانين اللسانية

والطبيعية التي تقف أمام تعلم الطفل للغة بطريقة سوية، ألا يوجد هناك إجماع على أن اللغة ما هي إلا مجرد أصوات، تكمن الغاية منها في التبليغ والتواصل ابن جني هو الذي قال إن اللغة هي مجموعة من الأصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم، فلا يمكن للغة أن تكون سببا في شقاوة شعب بأكمله، فكيف لها أن تكون كذلك وهي التي جعلها الله آية لمن يعقل.

إن ما نقرؤه في الصحف، باللغتين، بعد تنصيب اللجنة الوطنية لإصلاح المنظومة التربوية، جعلنا نقول إن التيارين الذين يشكلان طرفا الصراع في هذا الموضوع -وفي موضوعات أخرى- يشتركان في أهم نقطة، في عيننا، وهي إقصاء الآخر، وهو ما أدى بنا إلى القول أن الصراع الحقيقي بين هؤلاء وهؤلاء، ليس صراعا حضاريا كما أرادت بعض الأصوات أن توهمنا به، ومعرفتنا لبعضنا البعض جعلنا نقول إن الصراع هو صراع مصالح، والفوز بالمناصب التي تفتح الأفاق للوصول إلى إدراك غايات ضيقة.

وهنا نصل إلى الإجابة عن السؤال الذي طرحناه في بداية هذه الكلمة، وهو أنه يتعذر الوصول إلى وضع حد لهذا النداء الذي يشخر منظومتنا التربوية بمجرد الاعتماد على نتائج لجنة أو لجان، إنه يتعين علينا أن نفكر جديا في طرح الأسئلة الحقيقية بصراحة، حتى نتمكن تدريجيا من الخروج من هذه الأزمة، بالاعتماد على النقد الذاتي، والابتعاد من إقصاء الآخر بإشراك كل شخص أو هيئة يمكن أن يضيف لبنة جديدة، لنتمكن تدريجيا من الابتعاد عن الأزمة.

عمر بلخير

بن مزيان بن شرقي(*)

تصور المعرفة التاريخية
بين مونتسكيو وجون جاك روسو

تشكل كل من فمفسفة موننسكيو -1689،
1755- وروسو 1712-1779، في تاريخ الفكر
منعطفًا مهمًا لدراسة قوتها وتأثيرها في فلسفات
التاريخ اللاحقة لا لسبب سوى لأنهما كانتا البداية
الفعلية لتحولين:

أما الفلسفة الأولى فكانت في مستوى التحول
الذي أجراه موننسكيو من خلال توجيهه البحث
والنفكير نحو النماثل الموجود بين الطبيعة بما فيها
الطبيعة الإنسانية وطبيعة أنظمة الحكم في تطورهما
بل وتأثير الواحدة في الأخرى.

أما الثانية فإنها تتلخص في محاولة روسو
استلهاً أفكار موننسكيو وتوجيهها نحو الطبيعة
الإنسانية كقوة مركزية في حركة التاريخ حيث كان
ذلك بمثابة البداية الفعلية لحركة دشن بها الفكر
الفلسفي بدايات عصر جديد كان العقل هو الحكم في
كل شيء.

في مقارنة بين عمالسين من
عمالقة الفكر الفلسفي، يعرض
بن مزيان بن شرقي تصور كل
من موننسكيو وروسو من خلال
أثرهما للمعرفة التاريخية.

فموننسكيو من خلال "روح
القوانين" يرى أن حركة التاريخ
تتحكم فيها عوامل خارجية:
مناخية وجغرافية... ملقيا قس
ذلك دور العقلية الإنسانية.

أما جون جاك روسو فيؤكد على
أن الطبيعة الإنسانية وما تمتد
به من حرية وقدره تفسى بنساء
المؤسسة الاجتماعية هي محور
الحركة التاريخية.

(*) أستاذ بجامعة وهران.

إن تغير العادات، بل دفعهم الناس لتغيرها بأنفسهم". (2)

إن مثل هذا النص يحيلنا على عدة إشكاليات أساسية في التصور الذي يعقده مونتسكيو نفسه في فهم حركة التاريخ من حيث أن هناك عوامل خارجية تؤثر في مجرى تلك الحركة دون العودة لدراسة الطبيعة البشرية، وهو ما يمكن أن يفهم على أساس أن مونتسكيو نفسه كان يسعى لأن يكتب ما يسمى بالتاريخ العلمي خلافا لما كان في العصور الوسطى أو تجاوزا للتاريخ الديني خاصة تجربة بوسويه في الكتابة التاريخية.

مثل هذا الأمر ترك مثلاً كولنوجود يأخذ موقفاً منه حينما يصرح قائلاً تميز مونتسكيو "بتتبع الفوارق بين الأمم المختلفة والثقافات المختلفة، ولكنه أخطأ فهم الطابع الجوهري لهذه الفوارق، فبدلاً من تفسير تاريخها بإشارة إلى العقلية الإنسانية، اعتقد أن مرد هذه الفوارق مناخية وجغرافية، وبعبارة أخرى اعتبر الإنسان جزء من الطبيعة" (3) وهو الأمر ربما الذي فهمه الفلاسفة اللاحقون من خلال عملية إلغاء دور العقل في العملية التاريخية وهذا ما دفع بكل من فولتير وكوندرسية وروسو للاتجاه نحو دراسة وفهم الطبيعة البشرية بمعزل عن العوامل الأخرى.

2/ تصور المعرفة التاريخية عند

روسو من خلال كتابيه إميل والعقد الاجتماعي

لقد كان خير من يمثل هذا الاتجاه جون جاك روسو الذي نادى بفكرتين أساسيتين، تتمثل الأولى في أن الطبيعة الإنسانية طيبة ومن ثمة يجب الكشف عن هذه الخاصية، أما المسألة الثانية فتكمن في الاعتقاد بأن الإنسان ولد حراً ولله رنة على ذلك توزع عمله على جانبين، أما الجانب الأول فإنه يتمثل في وضع التربية، والجانب الثاني فإنه يتمثل في وضع

1/ تصور المعرفة التاريخية عند مونتسكيو من خلال روح القوانين

لقد كانت لمونتسكيو مجموعة من المؤلفات، وكان أهمها كتابه روح القوانين الذي يستعرض من خلاله لتطور الأنظمة السياسية، وهو، وكما قد يبدو في ظاهره لا يعني سوى مجرد تفصيلي لهذه الأخيرة مع مجموعة من الأحكام التقييمية لأحسنها وإن كان يفعل ذلك فإنه كان يستند في أحكامه إلى بعض الأحداث التاريخية التي تستند بنورها إلى عوامل طبيعية في مصدر الحكم.

إن كتاب "روح القوانين" لم يكن يرجع إلى التاريخ إلا بصورة غير مباشرة، فقد كان يبحث في العلل والمعلومات في التاريخ لا في مغزاه. كان يسعى قبل كل شيء إلى أن يسوق تفاصيل للتاريخ بأسباب طبيعية كالمناخ وأحوال جغرافية أخرى (1).

إن ذلك هو ما يتضح بصورة جلية في الجزء الثاني من الكتاب إلا ما عدا الفصل الأول من 1 إلى 10 مشروعا تمهيداً لأنواع الحكومات فإن الكتاب من الفصل 11 إلى 24 يدور حول تلك العوامل الدينية والبشرية والجغرافية والمناخية والمؤسسية المؤثرة في حركة تبدل وتغير الأحداث في أنواع الحكومات حيث يقول مثلاً في الفصل التاسع عشر "كثير من الأشياء تحكم الإنسان: المناخ والدين والقوانين ومبادئ الحكومات وأمثلة الأشياء الماضية، والعادات... معتبرا بأن في كل أمة عاملاً يعمل بقوة أكثر من الآخر... إن الطبيعة والمناخ يسيطران تقريباً لوحدهما على الأمم المتوحشة... لقد قلنا بأن القوانين كانت مؤسسات خاصة ومحددة للمشروع، وأن التقاليد والعادات، لا يجب تغيرها بقوانين، إن ذلك سيكون أكثر طغياناً بل يجب من الأفضل تغيرها بعادات وتقاليد أخرى... وأنها لمسياسة سيئة تلك التي تغير بالقوانين ما يجب تغيره بالعادات... لا يجب

يكن عملا سياسيا حيث يقول تريدون أخذ نموذج عن التربية العمومية إقرأوا جمهورية أفلاطون. ليست عملا سياسيا كما يفكر من يحكم على الكتب من خلال عناوينها، إنه العمل الجيد في التربية الذي لن تقوم أبدا بمثله... إن المؤسسة العمومية لم توجد أبدا ولا يمكن أن تتواجد لأنه لا وجود للمواطن ولا يمكن أن يوجد مواطنين إن هذين الكلمتين المواطن والمواطن يجب أن تحصى من اللغة الحديثة، لا أعرف السبب، ولكن لا أريد أن أبوح به إنها لا تقدم أي شيء لعمل (5) ذلك أن عمله لم يكن متجها في أميل إلى بناء الفرد من خلال المؤسسة بقدر ما كان متجها لبناء الفرد الذي يسمهم بدوره ومن خلال تلك التربية المنزلية *éducation domestique* التي تقدم له، في بناء المؤسسة، وهذا ما يعتقد حينما يقول الإنسان الطبيعي هو الكل لنفسه هو الوحدة الرقمية والكل المطلق والذي ليس لديه قاسم سوى مع نفسه أو مع من يماثله، الإنسان المعني ليس سوى وحدة قطاعية التي تأخذ بالقاسم الذي توجد قيمته في علاقتها بالكل التي هي الجسم الاجتماعي المؤسسات الجيدة الاجتماعية هي التي تعرف جيدا كيف تقوم بتعريف الإنسان من طبيعته وتعطيه وجوده المطلق، بالنسبة له إننا نعطيه شيئا نسبيا ونحمله الآن في الوحدة المشتركة بكيفية أن كل واحد لا يشعر بأنه واحد ولكن جزءا من الوحدة ولا يستطيع أن يشعر إلا في إطار الكل... ولكي أكون شيئا ما، لكي أكون أنا أنا واثما واحدا يجب أن أفكر مثما تحدث.. (6).

ربما تكون تلك فهي الأهداف الأساسية التي أفصح عنها روسو منذ بداية عمله، والتي أراد أن يكون الفصل الخامس تجسيدا لبعض الأفكار الأساسية التي مهدت بدورها لكتابه الثاني العقد الاجتماعي ونعني بذلك أنه وبداية من الفصل الخامس يخصص الصفحات الأخيرة منه للحديث عن الاجتماع

بكيفية، وتصور عن الاجتماع الإنساني الذي يحقق الحرية للإنسان.

فقال لذلك يمكن النظر إلى هذين المسائلين من خلال مؤلفين رئيسيين ونقصد بهما، كتابه إميل EMILE والثاني العقد الاجتماعي، وإن كان من حيث الفترة الزمنية متتابعين من حيث كينونتها وكيف نستطيع م خلال أنظمة تربوية معينة أن نطور مثل هذا السلوك لتصل به إلى حد حسب الآخرين الشيء الذي حصل مع الطفل أميل بطل تلك القصة إلى أن يصل للزواج من صوفيا.

وهو نفس الأمر ربما الذي نجد فيه نفس الصورة لهذه الطبيعة تحضر من خلال تأكيد على أن الطبيعة الإنسانية في جوهرها تتميز بحريتها ولتطويع وتربية هذا السلوك الحر كان من الأفضل تصور نظام سياسي قادر على أن يرقى بمثل هذه الطبيعة الحرة للإنسان من حيث أنه كائن قادر على الاجتماع.

إننا لو عدنا مثلا لكتابه إميل وهو كتاب يتكون من خمسة فصول استسببه سنجد أنه يتوزع في الفصول الأربعة الأولى بين التجارب المتعددة لتربية الأطفال بداية من ذلك النموذج الذي طرحه أفلاطون مسرورا ببعض النماذج الأخرى معتقدا منذ البداية وكما يصرح بأن كل ما ليس لدينا في الولادة والذي نحتاج إليه في الكبر يعطى لنا من خلال التربية. هذه التربية تأتي لنا من الطبيعة أو من أناس أو من أشياء. ولن التطوير الداخلي لقدرة ذاتنا وأعضائنا هو التربية الطبيعية (4).

ومن منطلق هذا التصور للتربية يختار روسو بطل قصته إميل كنموذج للتربية المنزلية في مقابل التربية العمومية *éducation domestique comme opposée de l'éducation publique* حيث يأخذ للتربية العمومية النموذج الأفلاطوني منها إلى ضرورة فهم العمل الأفلاطوني على أساس أنه عمل تربوي ولم

على ضوء ذلك يبني روسو تصوره للدولة واتحاطها كوحدة للدراسة التاريخية من منطلقات تختلف عن تلك التي حددها مونتسكو، بمعنى أن العوامل المؤثرة في شكل تلك الدورات نابعة من جوهر تلك الإرادة ونعني بها هنا السلطة، والتي تتحلل إلى عاملين: "يُوصَلان الحكومة إلى الانحطاط، وهما: تضيق الحكومة أو انحلال الدولة: (9)، وعليه فإن لجوء روسو إلى مثل هذا المبدأ يدفعنا إلى الأخذ في عين الاعتبار قيمة ذلك التصور الجديد من حيث أن المبدأ الذي نهض في نظر روسو أساساً لتفسير التاريخ، من نوع المبادئ التي يمكن أن تطبق على تاريخ جميع الأجناس البشرية وجميع الأزمان" (10).

الهوامش:

- (1) ويديجري البيان "المذاهب الكبرى في التاريخ"، ترجمة خوجان قرغوط (ط2) دار القلم، بيروت، لبنان، 1979 ص198
- (2) Montesquieu de l'esprit des lois, T2 (2) Librairie Larousse, Paris 1985, pp72 79.
- (3) كولنجود "فكرة التاريخ" ترجمة بكر خليل (د)، ط1 لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر 1961 ص152.
- (4) Rousseau.J.J: Emile, éd flammariion Paris 1966 p37.
- (5) Ibid P40(5)
- (6) Ibid PP39,40(6)
- (7) روسو ج، ج: "العقد الاجتماعي" ترجمة بولس غانم اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1972 ص30.
- (8) المرجع نفسه ص55
- (9) المرجع نفسه ص114
- (10) كولنجود المرجع السابق ص166.

الإنساني وعلاقة ذلك بحرية الإنسان في اختيار الحكام.

إن هذا الهاجس هو الذي يعمل روسو من خلال العقد الاجتماعي على تبيينه أخذاً بالفكرة نفسها كما طرحت عند كل من لوك وهيوم ومحللاً لأنواع الحكومات وهو كتاب لو عدنا إليه لوجدناه يتوزع على أربعة فصول أساسية يتناول فيها على الخصوص الكيفية التي يمكن أن يصبح من خلالها العقد الاجتماعي وسيلة وصورة من صورة الحرية وهذا ما يؤكد بقوله: "... ولكي لا يكون هذا العقد الاجتماعي مجموعة أصول لا طائل تحتها فقد حوى إلزاماً ضمناً لأن هذا الإلزام وحده يمكن أن يكسب الالتزامات الأخرى قوة مؤداها (إن لم يرفض أن يطيع الإرادة العامة، ترغمه هيئة السيادة كلها على الطاعة). وهذا لا يعني إلا أنه (يرغم على أن يكون حراً) لأن هذا هو الشرط الذي بمقتضاه يوجب كل مواطن اللوطن، فيضمن له الأفلات من كل تبعية شخصية، ولأن هذا الشرط هو الذي يوجد أساليب السياسة وينظم تسيير دفتها، وهو وحده الذي يجعل الالتزامات المدنية شرعية، ولولا هذا لأصبحت غير معقولة وطاغية استبدادية وعرضة لأسوأ أعمال تجاوز حدود السلطة" (7).

ومن هذا المنطلق والقناعة يذهب روسو لتحليل مفهوم السلطة والسيادة وذلك من خلال تتبع لأنواع الحكومات والدول مركزاً منذ البداية على التصور الجديد الذي يعطيه لمفهوم القانون من حيث هو الرابطة الأساسية والضمان الأساسي للحقوق والواجبات وعلى ضوء ذلك يتولد لديه الفهم الجديد لنوع الحكم الذي كان يدافع عنه منذ البداية حيث يقول: "... وعلى ذلك، فإبني أسمى "جمهورية" كل دولة تحكمها قوانين، كأننا ما كان شكل الإدارة فيها لأنه عند ذلك فقط، تحكم المصلحة العامة، ويكون الشيء العام شيئاً له قيمته ووزنه. وكل حكومة شرعية هي حكومة جمهورية." (8)

د. محمود بوعبياد^(*)

الحافظ التنسي مؤرخ المغرب الأوسط

استأنذكم بأن أقص عليكم حكاية بمثابة استهلال على حد قول القدامى، لهذا الحديث المتواضع، الرامي إلى التعريف بمحمد التنسي التلمساني، وهو العالم، والفقيه، والمؤرخ، والأديب الذي تألق نجمه في سماء هذا الوطن في القرن 9هـ/15م، قلت استأنذكم بأن أقص عليكم الحكاية التالية:

إن مكان وقوعها هو بيت الله الحرام، في مكة المكرمة، حيث كنت أؤدي شعائر العمرة. وقد تناولت في يوم من أيام إقامتي في مهد الإسلام، مصحفا من المصاحف الكثيرة الموضوعة رهن إشارة زوار بيت الله الحرام، من الحجاج، والمعمرين. وبعد أن تلوت ما تيسر من سور كتاب الله العزيز، دفعتني الفضول، إلى إلقاء نظرة على المعلومات المتعلقة بالجهة التي قامت بإخراج نسخة المصحف الشريف التي كانت بين يدي، فاكشفت أن طبع المصحف قد تم في "مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة". وعندما تطلعت إلى معرفة المعلومات الخاصة باستنساخ المصحف، وروايته قرأته، ورسمه، وضبطه، وهي المعلومات المدرجة عادة في نهاية المصاحف، تحت عنوان تعريف هذا المصحف الشريف، سرعان ما استقطبت لنتباه الجملة التالية وهي: "وأخذت طريقة ضبطه، مما قرره علماء الضبط على حسب ما ورد في كتاب الطراز على ضبط الخراز للإمام التنسي". تصورا دهشتي.

يتناول الأستاذ محمود بوعبياد في هذه الدراسة أحد أعمال المؤرخين المعاصرين وهو الفقيه المؤرخ الحافظ التنسي الذي عاش خلال القرن للتاسع الهجري، الخامس عشر الميلادي، كاشفا عنه التلمس ومحتدا معام شخصيته وأهم أعماله العلمية. رغم هذا فقلما مازال محتاجا إلى أيادي الباحثين للكشف من خبايا شخصيته وجهوده.

(*) مستشار ثقافي لدراسة الجمهورية.

ولم يثبط عزيمتي قشور الجهل بصاحبي وشيوخه، سواء خارج وطنه، وفي وطنه أيضا. فتوسعت في البحث، واكتشفت أن مجمع الملك فهد في المدينة المنورة، لم يكن الفريد في اعتماده على كتاب مواطننا، بل اكتشفت أن عددا من المصاحف التي تم طبعها في بلدان إسلامية مختلفة، اعتمدت هي أيضا على كتاب الإمام التتسي، فذكرته، وذكرت كتابه. ومما زاد في حزني، أنني اكتشفت أن بلاد الجزائر، هي من ضمن البلدان الإسلامية النادرة التي لم يرد اسم التتسي، في خاتمة المصاحف المطبوعة فيها. بدون تعليق!

وبعد هذه المقدمة، ننقل إلى صميم الموضوع: التحدث عن حياة الحافظ التتسي مؤرخ الدولة الزيانية والمغرب الأوسط في عهدها، وعن تراثه الفكري:

مما لا شك فيه أن محمد التتسي قد احتل منزلة مرموقة بين معاصريه، في هذا القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي الذي زخر بالعلماء، وبرز فيه عدد كبير منهم في المغرب الأوسط، وذلك رغم الفتن، ورغم تدهور الأحوال المالية في البلاد، وضعف للدولة الزيانية التي كانت تخربها الاضطرابات الداخلية، الناجمة عن كثرة المطالبين بالعرش، وكذلك عن الحملات المتتالية للدولتين المجاورتين الحفصية في تونس، والمرينية في فاس، دون أن ننسى من بين أسباب الضعف والتدهور، زكس التحولات السياسية والاقتصادية التي بدأت تغير وجه العالم.

وإن ما يسترعي الانتباه، فيما يتعلق بمنزلة التتسي، هو الألقاب والنعوت التي

لم يكن مجال للشك والتردد فيما كنت أقرأ، إذ كنت أعلم أن مواطني محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التتسي، قد ألف كتابا في ضبط القرآن، وعنوانه هو: "الطرارز على ضبط الخراز"، نفس العنوان المذكور في الصفحات الأخيرة من مصحف المدينة المنورة. والكتاب وإن لم ينشر بعد، فإن المكتبة الوطنية الجزائرية تملك نسختين مخطوطين منه، وقد كنت اطلعت عليهما من قبل.

كنت في تلك المناسبة، وأنا في مكة المكرمة، برفقة جماعة من الأساتذة الجامعيين والمكتبيين، ممن قدموا مني إلى المملكة العربية السعودية من الأقطار العربية كلها، للمشاركة في ندوة علمية، فسألت أكثرهم، وكان منهم أساتذة متضلعون في علوم القرآن، والعلوم الدينية على العموم، عن هذا الاختصاصي في ضبط القرآن الذي اعتمد عليه مجمع الملك فهد، لتحقيق كتابة المصحف الشريف، والقيام بطبع ملايين النسخ منه كل سنة، توزع في الأقطار الإسلامية جميعها. فلم أجد من يعرف هذا العالم، أو يعرف كتابه، وبالأحرى أصله. وعند عودتي إلى أرض الوطن، صار حزني أكبر وأشمل، إذ لم أجد أحدا أيضا يعرف من هو الإمام التتسي مؤلف كتاب "الطرارز على ضبط الخراز" المذكور في آخر هذا المصحف، هو بكل تأكيد، محمد بن عبد الله بن عبد الجليل التتسي الجزائري، وأن نسخا مخطوطة عديدة من الكتاب، موجودة بصريح العنوان المذكور، في بلاده الجزائر، وفي عدد من المكتبات في الخارج.

واعتمدنا لإثبات مكان ولادته على اسمه أولاً، وإن كان هذا لا يكفي دائماً، وثانياً على نص لأحمد المقرئ يدل على أن التتسي لم يولد في تلمسان، التي قضى بها شطراً كبيراً من حياته فسمي بالتلمساني. وقد قال عنه المقرئ: "الإمام الحافظ عبد الله التتسي نزيل تلمسان". ولاحظوا كيف سماه المقرئ: قال: "الإمام الحافظ".

وإذا كنا نعرف تاريخ وفاته وهي سنة 899 هجرية الموافقة لسنة 1494م، فإننا لا نعلم إلا اليسير عن مجرى حياته، إننا نجهل سنة يوم توفي، ومكان وفاته، ومورد رزقه، كما أننا نجهل حتى أين توفي وأين ضريحه. وهذا امر غريب في حق عالم بلغ شهرته، وهو لا يزال على قيد الحياة، ومما لا شك فيه، أنه اشتغل بالتعليم، لكثرة التلاميذ الذين حوزوا من شيوخهم. وقد قال أحدهم:

"لازمت مجلس الفقيه العالم الشهير، سيدي التتسي عشرة أعوام، وحضرت لقراءه تفسيراً، وحديثاً، وفقهاً وعريسة، وغيرها".

وفيما يتعلق بتكوينه، فإننا لا نعلم أيضاً أين تعلم. ونكتفي بالإشارة إلى أن المترجمين له، ذكروا من بين شيوخه، كبار علماء عصره في المغرب الأوسط، أمثال محمد بن مرزوق الحفدين وأحمد بن زاغو، وقاسم بن سعيد العقباتي، ممن كانت لهم "مشاركة في العلوم العقلية والنقلية" على حد تعبير كتاب التراجم. هذا ونستنتج من العدد الكبير من العلماء الذين تتلمذوا عليه، وحضروا حلقات دروسه، أنه مارس التدريس كما ذكرنا منذ حين. ونذكر من بين هؤلاء التلاميذ، المتصوف الشهير أحمد

أطلقها عليه معاصروه. فسموه بالحافظ، وأصبحت الكلمة التي تدل على إتقانه لعلوم الحديث النبوي الشريف وحفظه، مقرونة باسمه. فلم يدع في كتب التراجم، إلا باسم الحافظ التتسي أو بالإمام. ومن المعروف أنه قل من لقب من العلماء بالحافظ، في العالم الإسلامي كله. وبالإضافة إلى النعوت التي كانت تسند إلى جيل العلماء في العصور الفارطة، إذ كانوا ينعنون كل عالم ديني بالفقيه الجليل، والحجة، والمحقق، والخبير، الخ.. اختص التتسي بالوصف بالأديب، وبالمؤرخ. وقد سماه أحد تلاميذه "بقية الحافظ، وقدة الأديب"، وما هذا إلا لاهتمامه الكبير بالأدب شعراً ونثراً، ولاهتمامه بالتاريخ. وإذا كان معاصروه والمترجمون له، قد انتبهوا لقوة حافظته، ولمسعة اطلاعه، ولتبحره في علم الحديث النبوي الشريف، وفي الفقه فإننا نلاحظ أنهم حرصوا كل الحرص، على إظهار ميله إلى التاريخ والأدب، مع أن الاهتمام بالمسائلتين كما هو معروف، كان قليلاً في ذلك العصر الذي تغلبت فيه العلوم الدينية والتصوف على الحياة العلمية، وعلى جميع مرافق الحياة وأحوالها، فوصف أحمد الوشرسي صاحب "المعيار" للتتسي "بالفقيه، الحافظ، التاريخي، والأديب الشاعر". والاسم الكامل للكتاب هو: "المعيار المعرب، والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس والمغرب".

ومما يستوقف نظرنا، أننا نجهل الكثير عن حياة هذا العالم الأديب، الذي بلغ ما بلغ من الشهرة بين معاصريه. إن من المرجح أنه ولد في مدينة تنس. وقلت من المرجح لأنه لا تتوفر لدينا وثائق تقطع بذلك.

ونشر في الكلام عن هذا النوع الثاني.

بدأ بكتاب عنوانه إسلام أبي طالب وقد افرد السخاوي في الضوء اللامع لأهل القرن التاسع بذكره إذ قال: "وقيل أنه صنف في إسلام أبي طالب جزءا كما هو مذهب بعض الرافضة". و"الضوء اللامع" من كتب الترجمة المشهورة، وهو خاص كما يدل عليه عنوانه بترجم العلماء الذين عاشوا في القرن 9 هـ.

ثانيا: كتاب في معاصره السلطان الزياتي محمد المتوكل. وقد أخبرنا عنه المؤرخ نفسه في ثانيا كتاب "تظم الدرر". ومما قال: "لعل الله ينفس في العمر، فخصف كتابا مفردا فيما يختص به، أعلى مقامه". ولم يأت ذكر هذا الكتاب في أي مصدر من المصادر. ويبدو أن التتسي لم يجره.

ثالثا: فهرسة. وهذا النوع من التأليف خاص بالحضارة العربية الإسلامية، فإن العلماء من السلف، قد اعتادوا تأليف هذا الصنف من الكتب، عندما تتقدم بهم السن، ويذكرون فيها على الخصوص شيوخهم والعلماء الذي قابلوهم في حياتهم، والإجازات التي حصلوا عليها، والكتب التي تعلموا بها، والكتب والمصنفات التي استعملوها في الدروس التي ألقوها في حياتهم. ويعتبر هذا الصنف من المؤلفات، مصدرا مهما للبحث في الحياة الثقافية. ومن ذكر فهرسة التتسي، للعالم المغربي عبد الحي لكتاني في كتابه "فهرس الفهارس"، فقال: "طوله فهرسة نرويها بأسانيدنا... الخ. ولم نتمكن من العثور على هذا التأليف، رغم البحث الطويل في

زروق، ومحمد بن سعد مؤلف "النجم الثاقب فيما لأولياء الله من المناقب"، ومؤلف "روضة السرين في مناقب الأربعة المتأخرين".

وقد اشتغل الإمام التتسي أيضا بالإفتاء وباقي كبار العلماء. ومما وثقت اهتمامه بالإفتاء، جوبه الطويل في "مضية يهود توات" التي منعود للحديث عنها بعد حين، وقد نقل أيضا أحمد الونشريسي في "المعيار" عددا من فتاويه، زيادة على النازلة الخاصة بيهود توات. غير أن هذا لا يدل على أنه تولى منصباً رسمياً للإفتاء، ويبدو أنه لم يتول منصب الخطابة أيضا، في مسجد من المساجد، على غرار عدد من العلماء والفقهاء في تلك العصور. وإننا نجهل كذلك تمام الجهل، طبيعة العلاقة التي كانت تربطه بمعاصره الملك الزياتي محمد المتوكل، وبالقصر الملكي، مع أنه ذكر في بقدمة أهم كتبه، وهم "تظم الدرر والعقيان...". أنه أقدم على تأليف هذا "التصنيف الملوكي"، لأن نعماء هذا الملك قد توات عليه. ولا تتوفر لدينا معلومات عن طبيعة هذه النعماء.

• • •

وبعد هذه اللوحة الخاطفة عن حياة الحافظ التتسي، وقد لاحظنا كل ما يغشينا من غموض، وبعد أن أشرنا إلى منزلته بين علماء عصره، بقي لنا أن نذكر آثاره.

لقد ذكر المترجمون له، تأليف من نوعين: كتبنا نعلم على وجه التحقيق أنه كتبها فعلا. وكتبنا ذكرها المؤرخون وكتبنا الترجمة، أو ذكرها هو نفسه، ولكننا لا ندري إذا كان قد قام بتأليفها فعلا، أو لم يكتبها.

يدل عليه عنوانه بكل وضوح، هو جمع القصائد، التي قالها الملك الأديب أبو حمزة موسى الثاني، من أسرة بني عبد الواد الذي تربع على عرش المغرب الأوسط من سنة 760 هـ إلى سنة 791 هـ (1389/1359م). كما يضم الكتاب القصائد التي مدح بها هذا الملك، بعض معاصريه من شعراء تلمسان. وقد اشتهر من بينهم محمد بن يوسف القيسي الثغري، ومحمد بن أبي جمعة لشهير بالثلاثي.

ونتقل الآن إلى الجواب في قضية يهود توات، الذي أشرنا إليه سابقاً. وأصل المشكلة التي طرحت على الفقيه الحافظ التتسي، هو أن بعض المسلمين من توات، تلك الناحية المتواجدة على ضفاف نهر "المأورة" في وسط الصحراء الجزائرية، والتي تضم عدداً من القلاع والقصور كما يسميها سكان الجنوب، وأهمها في القديم واحة "تمنطيط"، وهي لا تزال موجودة إلى يومنا هذا، وقد تفرقت عليها في العصر الحاضر مدينة أدرار. وتمنطيط هي اليوم ضمن ولاية أدرار. قلت إن بعض المسلمين من توات، قد أنكروا على اليهود القاطنين في المنطقة، سلوكهم، ومخالفتهم للقوانين، وللتراث التي جددتها لهم الفقهاء المسلمون، على مر العصور. وتفاقت الأزمة بعد أن شيد أولئك السكان من اليهود، كنيسة جديدة لهم في "تمنطيط". وقد أثار هذا الخبر ثورة المتشددين، الذين اعتبروا تشييد معبد جديد، مخالفة صريحة للشريعة التي تسمح للمبشرين بإصلاح معابدهم القديمة فقط، وتحظر عليهم بناء معابد جديدة، غير أن بعض العلماء المحليين، وعلى رأسهم قاضي المدينة، خالفوا أولئك المتشددين وقالوا: إن اليهود

المكتبات بالمغرب الأقصى، وفي مكتبة عبد الحي الكتاني على الخصوص.

رابعا: تعليق على مختصر ابن الحاجب، وهو في كتاب في الفقه من تأليف عثمان بن الحاجب الذي يعتبر من أشهر فقهاء المالكية، والعلماء المختصين في دراسة اللغة. ولم نجد أثرا لهذا الكتاب في فهراس المخطوطات في المكتبات التي تحفظ هذا النوع من الوثائق.

وفيما يتعلق بالكتب التي ألفها الحافظ التتسي بصورة أكيدة، نذكر على التوالي:

أولا الطراز في شرح ضبط الخراز، وقد أشرنا إليه سابقاً. وهو شرح على مورد النظماني في رسم أحرف القرآن الذي هو أرجوزة نظمها محمد بن إبراهيم الشريشي المعروف بالخراز. وقد قام التتسي بشرح القسم الخاص بالضبط، وهو كمالاً وهو معروف، علم بهتم بالحركات، والمد، والشدخ... في كتابة المصاحف، خلافاً للرسم الذي هو أيضاً علم من علوم القرآن، غير أنه يخص تخطيط الحروف.

لما الكتاب الثاني فعنوانه: راح الأرواح، فيما قاله المولى أبو حمزة من الشعر وقيل فيه من الأمداح، وما يوافق ذلك على حسب الاقتراح. ومع أن هذا الكتاب في حكم المفقود، يتوفر لدينا دليل قاطع، يثبت أن المؤلف قد صنفه بالفعل، وذلك لأن أحمد المقرئ لم يكف بذكره في "فتح الطيب" وفي "أزهار الرياض"، بل نقل فقرة منه في كلا الكتابين، وهي خاصة بوصف الاحتفال بالمولد النبوي الشريف في "المشور"، وهو اسم القصر الملكي لبني زيان في تلمسان. وأن محتوى الكتاب، كما

وكان محمد التنسي من جملة من وافق المغيلي الموافقة الحاسمة، وأيد موقفه المناهض لليهود ولأنصارهم. ويقول المؤرخون: إنه فور وصول جواب الإمام التنسي لولحة تمطيط، حمل المغيلي ولنصاره من المتشددین السلاح، وانقضوا على كنائس اليهود، فهدموا.

وقد أورد الونشريسي جواب التنسي تحت العنوان التالي "نازلة يهود نوات من قصور صحراء المغرب الأوسط"، وذلك في 16 صفحة من الطبعة التي قام بتحقيقها الباحث المغربي محمد حجي، وقامت بنشرها دار الغرب الإسلامي في بيروت. وإذا رجعنا إلى جواب التنسي، نحلل محتواه، وندرس حيثياته ونتائج، نجده لا يتضمن آراء شخصية، واستنتاجات جديدة، لكنها لا شك فيه أن المفتي قد أبدى فيه، سعة اطلاعه في شجالات العلوم الشرعية، وهذا ما لا يسعنا إنكاره، قلت إذا رجعنا إلى هذا الجواب، نجد أن الفقيه لم يزد على ذكر آراء من سبقه من الأئمة والفقهاء، وعلى نقل أقوالهم، غير أن التنسي، لم ينفرد بهذه الخاصية، إن أن الظاهرة الكبرى للعلم في زمانه، وذلك في فروع المعرفة كلها، كانت عند أكثر العلماء، التسمية، ونقله من سبقهم من الأئمة والمفكرين والعلماء، لا الاجتهاد والابتكار.

ونختم كلامنا عن التراث الفكري للحافظ التنسي بذكر أهم مؤلفاته، وهو: نظم الدر والعقيان، في بيان شرف بني زيان، وذكر ملوكهم الأعيان، ومن ملك من أسلافهم فيما مضى من الزمان. وهو الكتاب الذي يحتل المرتبة الأولى من بين آثاره، وذلك لأن هذا الكتاب هو أضخمها،

ذميون، لهم ما لأهل الذمة من الحقوق المنصوص عليها في كتب الفقه. وقد احتج كل فريق بأحاديث نبوية، وبأقوال السلف من الأئمة والفقهاء. غير أن كلا الفريقين لم يقر على فرض أرائه، وعلى استمالة عامة الناس إليه. وكان في مقدمة الناقمين على اليهود، العالم الكبير محمد بن عبد الكريم المغيلي. وقد اشتهر هذا الفقيه بنشاطه، وبحيويته في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وفي نشر تعاليم الإسلام ببلاد الزوج، وقد خلف مؤلفات كثيرة في العلوم الدينية، واللغوية، وفي السياسة.

ولما حمى اللوطيس بين الفريق المناصر لمحمد بن عبد الكريم المغيلي، والفريق المعارض له، واشتد الخلاف بين المسلمين، راسل كلا الفريقين لكبر علماء العصر في تلمسان، وفي فاس، وفي تونس، وكلاهما المدن الثلاث العواصم السياسية والإدارية، والثقافية للأجزاء الثلاثة بين المغرب الإسلامي. قلت راسل الفريقان كبار علماء العصر، يستفتيانهم في القضية، وكان كل فريق يأمل تأييد موقفه ضد موقف الفريق الآخر، منهم بمخالفة تعاليم الشريعة. ويبدو أن مآرب سياسية، ومصالح اقتصادية كانت وراء مواقف المتخاصمين. وقد كان صاحبنا الإمام التنسي في تعداد العلماء الأجلاء الذين قصدهم الفريقان. ومما لا شك فيه، أن تحاكم الفريقين بتوات إلى الحافظ التنسي، لدليل على رفعة مكانته في عيون معاصريه، كما قدمنا.

ونذكر أحمد الونشريسي في المعيار، مختلف الفتاوى التي تلقاها الفريقان، وقد انقسم أصحاب الأجوبة من الفقهاء إلى مؤيدين للمغيلي، وإلى مخالفين لموقفه.

بوطالب، ونشر ضمن منشورات دحلب في الجزائر. ولابد من الإشارة إلى أن ميزة هذا القسم الأدبي هي نفس الميزة التي وصف بها العقد الفريد لابن عبد ربه الذي قيل عنه "هذه بضاعتنا ردت إلينا". وبالفعل، فإن هذا القسم الأدبي من "نظم الدرر"، يكاد يخلو من كل أدب مغربي نثره وشعره، فأكثره أدب مشرقى، وهذا خلافاً للقسم التاريخي الذي أدرج فيه المؤلف، عدداً من القصائد الطويلة التي قالها بعض الملوك من بني عبد الواد أو بني زيان كما يسمون أيضاً، وأخرى قالها بعض شعرائه من ومنها قصيدة طويلة للمؤلف نفسه. وقد أنقذ الحافظ التتسي هكذا، شطراً من أدب المغرب الأوسط. فلولا ذكره بعض القصائد في هذا الكتاب لضياع مع ما ضاع وتلف، من تراثنا الأدبي المنظوم والمنثور.

إلا أن أكبر ميزة لقسم الكتاب المتعلق بتاريخ الدولة الزيانية، تكمن في كونه المصدر العربي الوحيد لفترة من تاريخ هذه الدولة، تزيد على مئتين سنة، وذلك بدءاً من سنة 764هـ/1363م التي انتهت فيها أخبار قسم كتاب "زهر البستان في دولة بني زيان" لمؤلف مجهول، الذي عثر عليه في مكتبة بريطانية، وبتدأ أيضاً من تاريخ توقف يحيى بن خلدون عن تدوين "بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عين الواد"، وذلك في سنة 777هـ/1376م، وكذلك انطلاقاً من انتهاء أخبار كتاب "العبر وديوان المبدأ والخير..." لعبد الرحمن بن خلدون عن الدولة الزيانية، وذلك حوالي سنة 796هـ/1393م. قلت عن كتاب التتسي هو المصدر الوحيد منذ تاريخ توقف هذه المصادر الثلاثة، إلى أن يختم مؤلف "نظم

وقد جاءت أكثر النسخ الخطية التي طالعناها أو تصفحناها، دليلاً للوطن وخارجه، فسي مطينين كبيرين، ولأن مؤلفه قد أظهر أيضاً فيه، سعة معارفه الأدبية وقدرته على التصنيف في التاريخ، وتضلعه في اللغة والبيان. وقد سبق وأن أشرنا إلى أنه أراد أن يؤلف هذا "الكتاب للملوكي" كما وصفه، لشكر ولي نعمته، معاصره السلطان محمد المتوكل الذي تربع على عرش "المشور" في ثلمسان من سنة 866 إلى سنة 875، وصنف له كتاباً "يشتمل كما ذكر في المقدمة، على التعريف بنسبه، وسلفه الكريم، وبيان شرفه في الحديث وللقديمين متبعاً بجملة صالحة من مناقب الملوك ومآثرها..." ثم زاد المؤلف قائلاً: "مكملاً بالحكايات البارعة، والوصايا النافعة، والمخاطبات الفائقين والأشعار الرائقة، والوارد المستغربة". وقد اشتمل "نظم الدرر" على قسم تاريخي مستقل عن باقي الكتاب الذي قمنا بتحقيقه تحت عنوان "تاريخ بني زيان ملوك ثلمسان". وقد نشر ضمن منشورات المكتبة الوطنية الجزائرية. كما يتضمن للكتاب، قسماً خاصاً بالأدب، ملوك المغرب الأقصى، وقد عدهم التتسي من بين جدود ملوك بني زيان، ولابد من الإشارة هنا إلى التتسي قد اعتبر بني زيان الذين هم فخر، من قبائل زناتة، اعتبرهم أشرافاً من سلالة فاطمة الزهراء بنت النبي (ص)، وهذا تملقاً منه للدولة. وقد نشرت هذا الكتاب عن الأدراسة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع في الجزائر، بتحقيق عبد الحميد حاجيات.

أما القسم الأدبي، وهو أطول قسم في الكتاب، فإنه قام بتحقيقه محي الدين

وبالإضافة إلى المحاسن السابقة، نشير إلى أن هذا التاريخ المختصر لمؤك بني زيان، يتميز بالوضوح وجمال العرض، كما أن منه جاء مقصدا تقسما منطقيا بينا، زاد من جلاله، كما خلص هذا القسم من الكتاب، خلوصا كاملا من الاستطرادات، وهو العيب الذي كانت تنقسم به غالبية الكتب القديمة، الأدبية والتاريخية منها على الخصوص، فكانت تفقد بهذه الاستطرادات، وحدة الموضوع، والاسترسال المنطقي للحديث. ومن مميزات نظم الدر وأثار التنسي على العموم، أسلوب الكتابة، فقد امتاز بالرصانة، وجودة التعبير والسيك. وهذا في عصر ساد فيه الأسلوب المتق المسجوع، واتصفت فيه للكتابة عند معظم الكتاب بالتكلف، وبانعدام الحيوية اندما تاما، مع أن التنسي قد استعمل أيضا بين الحين والآخر، هذا الأسلوب المثلث من جناس وسجع.

هذا هو الإمام الحافظ التنسي الفقيه، والأديب، والمؤرخ وهذا ما تمكن من اختصار للمعلومات عن هذه المغفرة من مفاخر الجزائر التي لا تزال مغمورة كغيرها من المفاخر، محاولا بهذا الحديث المتواضع عن حياته، وعن تراثه الفكري، للمساهمة في الجهود الجديرة بكل ثناء وبكل إعجاب، التي تبذلها جميعكم الجاهلية، لكشف غطاء الجهل والإهمال، عن ثقافتنا، قديمها وحديثها.

شكرا لكم على حسن الإصغاء، وفقكم الله، وسدد خطاكم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الدر والعقيدان أخباره سنة 868هـ/1464م. وفيما عدا نظم الدر لا يتوفر للمؤرخ، مصدر تاريخي عربي آخر شامل الأخبار، لدراسة تلك الفترة الطويلة نسبيا، من تاريخ دولة بني عبد الواد التي أسسها يغمريسان بن زيان في المغرب الأوسط، على أنقاض دولة الموحدين. وذلك رغم تأخر تلك الحقبة من التاريخ، ورغم قربها من عصرنا. هذا إذا استثنينا الإشارات، ورجال الأدب كأحمد المقرئ في "فتح لطيب وغصن الأندلس للوطيب..." وفي كتابه الآخر "أزهار الرياض في أخبار عياض"، والمعلومات القيمة التي يمكن استخراجها من مجاميع الفتاوى الفقهية التي لم تستغل حق الاستغلال إلى يومنا هذا، من طرف المؤرخين الجزائريين، لدراسة الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية على الخصوص. وإذا استثنينا أيضا إكتب المؤرخ الرحالة كعبد الباسط بن خليل الذي خلف لنا "الروض الباسم في حوائث العمر والتراجم"، وهو الكتاب الذي دون فيه هذا الرجال المصري، مشاهداته في المغرب الأوسط الذي زاره في النصف الثاني من القرن التاسع، في عهد السلطان المتوكل معاصر التنسي. ويزيد شعور الباحث الدارس لتاريخ بني زيان، بقيمة كتاب التنسي وأهميته، عندما يريد دراسة الفترة التاريخية التي تلي سنة 868هـ/1464م، وهي سنة انقطاع أخبار نظم الدر والعقيدان في بيان شرف بني زيان "... كما سبق وأن ذكرنا، فلا يجد مصدرا ولحدا يضم كلاما مسترسلا عن تاريخ بني زيان، وتاريخ المغرب الأوسط.

خميسة بن تروية (*)

اللغة العربية في الجامعة

تحاول هذه الدراسة الخوض في مسألة تقييم تكوين طالب قسم اللغة العربية وآدابها في ناحية التحصيل اللغوي للطلاب من خلال اختيار عينة -عشوائية- من امتحانات الطلبة، ذلك أن عناصر العملية التعليمية الأربعة: الأستاذ، الطريقة، الطالب والبرنامج، تتفاعل مع بعضها فيؤثر بعضها على بعض وبذلك يرتفع المردود التعليمي أو يهبط، نحس الحاجة والفعالية أولا لتحسن.

من المعروف لدى الكثير من الباحثين والمختصين في ميدان العلم والمعرفة أن تقدم أية أمة من الأمم وتطورها في شتى مجالات الحياة الاقتصادية كانت أم اجتماعية لم سياسية يتأثر بمدى التطور العلمي والتكنولوجي الذي تحققه تلك الأمم، كما أن هذا التطور العلمي والتكنولوجي الذي قد تصل إليه دولة من الدول يتأثر هو الآخر بمدى كفاءة وفاعلية أنظمتها التربوية ومؤسساتها التعليمية (1).

إن مرحلة التعليم العالي تعتبر آخر المراحل وأرقاها درجة، وتتفرد بالتعليم طائفة من الطلاب الممتازين في ذكائهم ومعارفهم العلمية، إن التعليم الأساسي كما هو محدد في الجزائر يجب أن يكون لجباريا وشاملا لكل أطفال الأمة بدون استثناء لأنه حق من حقوق الطفل الأساسية، بينما التعليم الثانوي الذي يأتي بعد التعليم الأساسي متوفر لمعظم شباب الأمة إن لم نقل كلهم، إلا أن التعليم العالي يقتصر على الطلبة الذين يتميزون بقدر كاف من الذكاء (2)،

إن الطالب إنما يمثل بتكوينه العلمي والمنهجي نتاج سياسات وخطط تعليم الدولة في مراحل سابقة، فإن كانت تلك السياسات والخطط قصيرة في وقتها فإنه سيخطئ بقدر ما أخذ فقط، وقد لا يكون عطاؤه في المستقبل كافيا للتكوين العلمي الذي يتعين أن يتناسب مع التطور الذي حدث للمجتمع خلال الفترة التي استغرقها تكوينه، وفي مثل هذه الأحوال لا يكون للطلاب قلب، وذلك فإن أهم ما نضى به هذه الدراسة هو محاولة تقييم التحصيل اللغوي لطلاب قسم اللغة العربية وآدابها - جامعة الجزائر نموذجا - من خلال فحص عينة من امتحانات الطلبة.

(*) أستاذة بجامعة الجزائر.

ج- أهداف تسيير هيئة الموظفين:
خاصة بالتكفل وظروف العمل وسياسة
إجراءات الترقية ووضعيات الأجور والوسائل
البيداغوجية الموضوعية تحت تصرفهم.

د- أهداف التكوين والانتقاء: للجامعة
مسؤولية تجاه مكوناتها فمن الخطر أن تكون
أفرادا دون معرفة لماذا تكونهم؟ وعدم
الميلالة بمستقبلهم: ونعطي هذه الأهداف ثلاثة
جوانب هي:

1- الجانب النوعي المطلوب اكتسابه من
طرف الطلبة.

2- الجانب الكمي يتعلق بحجم المؤسسة
وحاملي الشهادات وبمجالات العمل الممكنة.

3- جانب الانتقاء للدخول والانتقال من
مرحلة لأخرى.

4- **أهداف العلاقات الاجتماعية**
للمؤسسة: تغطي ظروف العمل والإعلام
والمشاركة في القرارات، لذا وجب التأكد من
هذه النقاط حتى تتحسن ظروف عمل الطلبة
والأكفاء والإداريين على السواء. (5).

جاء في دليل جامعة الجزائر للمدرسين
والطلّاب ما يلي (6): تنحصر مهمة جامعة
الجزائر اليوم في تكوين عال، مخطط،
ومتخصص، ومجرا في مجال العلوم
الاجتماعية والانسانية ويسعى التنظيم الإداري
والعلمي لجامعة الجزائر إلى تحقيق هدفين
أساسيين وثيفي الارتباط ببعضهما هما

- الاستجابة لاحتياجاتها الذاتية باستعمال
عقلاني لأجهزتها الخاصة بالتربية والتسيير.

- الاستجابة لاحتياجات التنمية العامة
للبلاد بضمّان مطابقة التكوين مع التشغيل

إن النجاح في تحديد الأهداف وتوضيحها
يضمن نجاح الأسرة الجامعية في مهمتها لأن
الطلّبة هم نقطة تطبيق أهداف المؤسسة
التربوية والأساتذة هم القوة الأساسية
لإنتاج الإداريين مكلفون بخدمة
المجموعتين السابقتين.

ومن هنا فلا يجب أن ننظر إلى التعليم العالي
على أنه الحصول على شهادة معينة معترف
بها نظم الشخص للطبقة المتعلمة، بل يجب
أن يكون إعدادا متوازنا للحياة المنتجة في
ظل ظروف وعلاقات متنوعة (3)، وتعتبر
الجامعة في مختلف الأنظمة الاجتماعية
مصدرا أساسيا للتنمية الاجتماعية
والاقتصادية، وهي أيضا مصدر للاستثمار
والتنمية لأهم ثروات المجتمع المشتتة في
الثروة البشرية، ويتوقف هذا الأداء على ثلاثة
أصناف رئيسية كما ذكرها محمد العربي ولد
خليفة هي: الأستاذ والطالب والهيكل التنظيمي
الذي يحتويهما.

وقد حدد شايبز Chappaz الوظيفة
التربوية للجامعة فيما يلي:

- الوصول بالطلّبة إلى المستوى
المطلوب للحصول على الشهادة (المعرفة
العملية).

- التدريب على العمل الجماعي بالتعليم
والشرح للأخريين (معرفة الكلام ومعرفة
الاقتسام).

- تطوير روح النقد والمبادرة واستقلالية
القرار (المعرفة التفكيرية).

* أهداف الجامعة:

فحتى نتوصل الجامعة إلى تأدية وظيفتها
على أحسن وجه لابد من تحديد أهدافها وهي
حسب زويلر Zisweller (4):

1- **الأهداف البيداغوجية:** تتضمن التكوين
وهي أهداف المحتوى البيداغوجي المتعلق
بالكفاءات والمعارف والتقنيات ومميزات
تكوين كل مرحلة من المراحل وكذلك
الأهداف المتعلقة بطرق التدريس والوسائل
البيداغوجية.

ب- **أهداف البحث العلمي:** لها علاقة
بالبحث البيداغوجي في مجالات تكيف
التكوين واستعدادات الطلبة والبيدات الأساسي
للمساهمة في تطوير المؤسسة والبحث
التطبيقي الذي يسمح بربط علاقات مستمرة
مع المحيط الاجتماعي والمهني

*أساليب التقييم بالجامعة

الامتحانات

إن باحثاً في السياسة التعليمية وفي حتمية تطويرها لصالح الفرد والجماعة لا يستطيع بحال من الأحوال أن يغفل مناقشة موضوع الامتحانات أولاً يتعرض له بشكل أوبخر؛ ذلك لأنه يتصل اتصالاً مباشراً بهذه السياسة وما يرسم لها من خطط، ولأنه يرتبط ارتباطاً كبيراً بمستقبل الطلبة ومن ثم بمستقبل المجتمع (7)

والواقع أن الامتحانات كانت ولا تزال من أخطر المشكلات التي تواجه التربويين والمجتمع والنشئ على حد سواء في مراحل التعليم المختلفة، وما حياة الطلاب في الواقع إلا سلسلة من الامتحانات، فلا يكادون يجتازون واحداً منها، حتى يحل عليهم آخر، فعليها يتوقف مصيرهم في كل خطوة يخطونها، وبها تتعلق آمالهم، وكلهم منه شاكون، وعليه ياتمون، وإليه يسبون جميع ما في التعليم من قصور، ومع ذلك لم يكن من المستطاع إيجاد وسيلة أخرى غير الامتحان لتصنيف الطلاب حسب مستوياتهم، وقياس مدى تحصيلهم أو مدى خبراتهم ومن أجل ذلك عرف الامتحان أنه شر لا بد منه (8).

والامتحانات في أصلها وبطبيعتها وسيلة للكشف عن قدرات الطلاب أو الممتحنين وخبراتهم أو الوقوف على مقدار تحصيلهم في موضوعات معينة أو مقدار ما اكتسبوه من مهارات، والمفروض أن هذا القياس لا يقصد لذاته وإنما يرمي إلى أغراض أخرى متنوعة منها؛ أن الامتحان قد يكون أداة تعليمية يستخدمها الأستاذ من أن لأخر كي يقف بواسطتها على مقدار استفادة الطلاب وفهمهم للموضوعات التي أعطاهم إياها، وقد يدعو ذلك للتغيير في الطريقة التي سار عليها في تدريسه أو في ترتيب موضوعات البرنامج أو غير ذلك مما يراه لازماً لتحقيق هدفه، وقد يكون امتحاناً تنظيمياً تتخذ نتائجه أساساً لنقل الطلبة من سنة إلى أعلى، وقد يكون امتحاناً توجيهياً يقصد منه الكشف على نوع الدراسة

*الطلبة:

يشكل الطالب حجر الزاوية في عملية التعليم الجامعي لذا وجب على الجامعة أن ترعاه رعاية روحية ومادية بصورة مستمرة، فالطلبة يتم تحضيرهم لمسؤوليات إنسانية وتقنية وعلمية واقتصادية يفكرون ويحللون وينتقدون ويحتجون على الأمثلة وعلى طرق التدريس في المؤسسة، لذا وجب أن يستند تدريس الطلبة على نظام بيداغوجي مطابق لحاجاتهم يشجع الاتصال الموحد والمنفتح نحو الواقع المبرمج وجهاز يدعم المسؤولية والاختيار وجهاز للتقييم كذلك.

*الأسئلة:

حدد كربنتي Carpentier.A ثلاث وظائف للأستاذ الجامعي هي: البحث والتعليم والتثقيم، وهي تكمل بعضها البعض وبالضرورة مترابطة وحسب zisweller فإن الأستاذ الجامعي مطالب بالقيام بالمهام التالية:

أ- المهمة الأولى: يجب أن تكون وثقى للتعليم الذي يسبق البحث وإجراءاته المجاليس والنشر وكل النشاطات المهنية فهما كانت.

ب- المهمة الثانية: ترتبط بالأولى وتتمثل في تحضير الوسائل البيداغوجية.

ج- المهمة الثالثة: هي للبحث، سواء تعلق الأمر بالبحث البيداغوجي أو البحث الأساسي أو التطبيقي، والبحث نفسه يسمح للأستاذ بالقيام بالمهام الثلاثة.

تعتبر الجامعة في المجتمع الجزائري المتحول العمود الفقري للتنمية الاجتماعية والاقتصادية، حيث تزد جميع القطاعات بالموظفين والمدرسين وغيرهم من الأطارات الأخرى، وهي في الوقت نفسه التعبير الأمثل لتطور القيم والتحديات... إذا ما اعتبرنا أن المعيار الموضوعي لتقديم المجتمع حالياً هو التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تتوقف على نوعية التكوين.

أول اختبار مدى صلاحيتها أو قياس آثار المناهج الدراسية ومدى تحقيقها للأغراض التربوية، ومنها الأغراض المتصلة بالتوجيه سواء أكان ذلك في المحيط التعليمي بانتقاء الطلبة لأنواع التعليم المناسبة لهم أم المحيط المهني لم المحيط الاجتماعي، ومنها الأغراض المتصلة بالعلاج النفسي ودراسة مشكلات الطلبة النفسية إلى غير ذلك، ومن الممكن أن تشمل الاختبارات ما يأتي (10):

- الاختبارات التنبؤية PRONOSTIQUE.

- الاختبارات التدريبية PRATIQUE.

- الاختبارات التشخيصية DIAGNOSTIQUE.

- الاختبارات التحصيلية SOMMATIVE.

إن هذه الاختبارات جميعها تشترك في قياس قدرة الطالب والحكم عليه ومعرفة مستواه (11):

توجه إلى الامتحانات التقليدية كثير من الانتقادات مما هي توجه لعلاج ؟ هل نلغي الامتحانات سنتاً؟ أوتذهب وراء الرأي القائل بأنكفاء بالمقاييس التي ابتكرها العلماء ليعاين السكاه والفترات الخاصة.

والواقع أن إلغاء الامتحانات بمثابة أمر غير متيسر لأنها تؤدي وظائف هامة، ولم نتوصل بعد إلى شيء عملي آخر يمكن أن يغني عنها في تأديتها، ولكننا إلى جانب ذلك بحاجة إلى معرفة المهارات التي يكتسبها الطلاب من الدراسة، فالمقاييس العقلية وحدها لا تكفي للحكم على الطالب حكماً كاملاً، وينبغي أن تكمل نتائجها باستعمال مقاييس أخرى لا سيما في مرحلة التعليم الجامعي المتخصص، ومن الوسائل التي نسوقها كعلاج لامتحاناتنا المألوفة نذكر على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي (12):

1- أن يراعى في وضع الأسئلة العناية اللازمة بجعلها ملائمة لمستوى تفكير الطلبة في مراحل أعمارهم المختلفة ومتصلة بخبراتهم العادية في الحياة، وأن تكون تطبيقية كذلك حتى تبرز قدراتهم على التفكير لا على الحفظ الألي

أنواع المهنة التي يليق لها الطالب، ولا يخفى بالطبع أهمية التمييز بين هذه الأغراض وغيرها، لأن طبيعة الامتحان والمشاكل التي يثيرها تختلف باختلاف الغرض المقصود منه، إذ أن كثيراً من الصعوبات التي يعانيها الطلبة تنتج غالباً عن اختلاط الأغراض في أذهان المسؤولين عن الامتحانات ونظمها.

إن الامتحان وسيلة من وسائل التقييم لذا فمن الواجب أن نعرف مفهوم التقييم

LEVALUATION

- التقييم L'EVALUATION:

يقال قيم تقيماً وقيم الشيء قدر قيمته ووزنه، وقيم الأستاذ أعمال طلبته أعطاهم قيمة ووزناً، وعرف إلى أي مدى أفاد طلبته من المادة الدراسية ورفع نوعية مردودها، كما أنه يمثل في نفس الوقت أحد الواجبات الرئيسية المتوقعة من الأستاذ أثناء أداء عمله (9).

إن التقييم في الجامعة يقوم أساساً على الامتحانات التي تتولت مركزاً هاماً في العملية التعليمية، حتى أصبحت محور اهتمام السلطات التعليمية، وحينئذ تعد الامتحانات يكون القصد منها التعرف على مدى ما حصله كل طالب من المادة التعليمية التي احتواها المقرر الدراسي، الأمر الذي يترتب عليه نقله من مستوى إلى آخر.

تعريف الامتحانات:

هي اختبارات كتابية أشفاهية يركز على نتائجها البت فيما إذا كان الطلبة سيقبلون لمتابعة دراستهم ولهذه الطريقة مزايا عديدة في نظام التعليم ؛ فهي سريعة وقاطعة كما أنها تسمح باختيار ما إذا كان الطلبة يعرفون ما يفترض أنهم قد تعلموه .

أغراضها:

تستعمل لأغراض كثيرة منها الأغراض الإدارية حيث تستعمل للحكم على الطالب أو للحكم على نتائج جهود الأستاذ ومنها الأغراض العلمية حين تستعمل في البحوث التربوية أو النفسية، أو مقارنة طرق التدريس

يقارنها بالزمن المحدد ويختار منها ما يجده ممثلاً أكثر ما يمكن للمادة المتكاملة (14).

6- يراعى التوازن في ورقة الأسئلة بين الأسئلة النظرية والمسائل التطبيقية وبين أسئلة الفهم والتحليل وهذا حسب طبيعة كل مادة (15).

• أسس التعبير الجيد:

يقوم التعبير على ركنين أساسيين (16):

الأول: محتوى وهو الأفكار.

والثاني: لفظي وهو العبارات والأساليب.

فالطالب يستقي الأفكار من تجاربه وتفكيره الخاص، ومن قراءاته ومطالعاته، ومما يتلقاه من الأساتذة، وأما بالنسبة للألفاظ والأساليب فهي محصول يتزود بها الطالب مع مرور الزمن نتيجة لما يسمعه أو يقرأه أو يمارسه منها في أحيائه، لذا وجب على الأساتذة النظر بين الاعتبار إلى تحقيق خصائص التعبير الجيد وأسهه عندما يقومون بامتحان الطلبة، ويمكن حصر تلك الخصائص فيما يلي:

1- أن يكون التعبير واضحاً، وذلك بأن تكون الأفكار التي يتحدثون عنها واضحة في أذهانهم لأن وضوح التعبير متوقف على وضوح التفكير وبالعكس كما ينبغي أن تكون هذه الأفكار سليمة ومرتبطة ترتيباً تسلسلياً منطقياً متصلاً، وأن تكون خالية مما هو قليل القيمة.

2- ربط الألفاظ والتأليف بينها بدقة وانسجام، مع مراعاة سلامة العبارة ووضوحها وخلوها من الأخطاء واللبس وتجردها من الحشو والتطويل غير المجدي.

3- وأن يتميز بالانطلاق والحرية والبعد عن التكلف والتصنع لكسب المهارة اللغوية، فلا يفرض على الطلبة عبارات معينة ولا يتقيدون بأداء خاص، ولا يقسرون على أساليب يحفظونها ويردونها كالبيغاء في كثير من الموضوعات.

2- أن يراعى في كل امتحان عدد المواد التي يمتحن فيها الطالب حتى تكون بالقدر الذي يمكنه من هضم ما فيها من موضوعات، واستيفاء ما يمكن أن تشملته من بحوث ومعلومات، وبذلك لا ترهق الطالب، ولا تجعل دراسته سطحية بسبب كثرة ما يكلف به.

3- من الصعب تقدير مستوى الصعوبة أو السهولة في الامتحانات ذات الأسئلة القليلة العدد إذ أن ذلك يرتبط بالتقدير الذاتي والرأي الشخصي لواقع الامتحان، ولكن من الضروري أن يحدد مستوى الصعوبة والسهولة على أساس موضوعي، وذلك بالبدء بعدد من الأسئلة السهلة والتدرج من الأسهل إلى الأصعب بحيث تضع في نهاية الاختبار أسئلة لا يجيب عنها إلا الطالب الممتاز، وبذلك يكون الامتحان قيمة في المفاضلة بين الطلاب والتمييز بينهم (13).

وكخلاصة لكل ما ذكر سابقاً، ولكي يتم وضع الأسئلة بالشكل الصحيح يفصل إنشاء جدول منذ بداية السنة يبين فيه:

1- الأهداف العامة من بتريس المقرر الدراسي.

2- تحليل محتوى المقرر إلى الأبواب الرئيسية وتوضيح الأهمية بالنسبة لكل جزء.

3- يمكننا من خلال النظر إلى الجدول أن نحصر الموضوعات التي تمثل البرنامج الدراسي بحيث يمكننا الرجوع إليها عند وضع أسئلة الامتحان.

4- يراعى في صياغة السؤال أن تشمل الاجابة عنه قياس الأهداف التي وضعت والمراد تحقيقها في الطالب، قبل فهم واستيعاب المعلومات، والقدرة على التحليل أو المقارنة أو التعبير لولفند، وهذا بحسب ما يلائم محتوى الجزء من البرنامج المراد الاختبار فيه.

5- بعد وضع الأسئلة التي تغطي جميع أجزاء البرنامج يمكن لواقع الامتحان أن

والتعبيرات الغثة فيما يكتبون؟ فكيف يمكن
السكوت على ذلك؟

يفترض في دارس العربية بوصفها لغة
ثانية أن يحق عناصر أساسية فيها قبل أن
يطلب منه التعبير كتابة عن أفكاره بصورة
صحيحة ومناسبة، فقبل أن يشرع في عملية
الكتابة لابد من أن يحق النظام الصوتي وأن
يلم بالقدر الكافي من مفردات العربية
وتركيبتها بصورة تجعل ما يكتبه مفهوما
ومقبولا وصحيحا، ولكن لا يعني إلمام
الدارس بالقدر الكافي من هذه العناصر
الأساسية أنه صار قادرا على الكتابة
المفهومة المقبولة الصحيحة، إذ إن هذه
المهارة تتطلب قدرات أخرى قد لا تتوفر
لأبناء اللغة أنفسهم، ومن هذا المنطلق تعد
الكتابة عملية ذات شقين أحدهما إلى الآخر
على، فالشق الأولي يحتوي على المهارات
الأساسية الخاصة برسم الحروف الأجنبية
ومعرفة التهجئة والوقف في اللغة العربية،
أما الجانب العقلي فيشمل المعرفة الجيدة
بالنحو المفردات واستخدام اللغة (17) ..

لا يمكن للدارس من التعبير الكتابي
بلغة الفصحى (اللغة الثانية) مهما كان ممتازا
لا يعني بالضرورة أنه على الدرجة نفسها من
التمكن من مهارات اللغة والعكس صحيح،
وإن كنا لا نتوقع من الطلبة أن يعبروا بها
كتابة تعبير جيدا خاليا من الأخطاء والعيوب
(18)

* المناهج النظرية لدراسة الخطأ اللغوي:

هذه المناهج هي ثمرة جهود طويلة في
التصحيح اللغوي، وقد ظهرت بسبب تقدم
البحث اللساني وتفرع مجالاته، هذه المناهج
تعتبر فرعاً من فروع علم اللغة التطبيقي،
تبحث في علم اللغة التعليمي، عندما ظهرت
الحاجة إلى تعليم اللغات الأجنبية بظهور
كتاب Robert Lado - 1957: "Linguistic across
culture"، ثم تطور بعد ذلك ليبحث في

4- وأن يراعى فيه دقة الاقتباس
والاستشهاد عند الاستعانة بفكرة أو عبارة
مأثورة كحكمة أو مثل أو أية قرائية أو حديث
نبوي.

والتعبير التحريري عدة مهارات أهمها:
الوضوح والتحديد والسلاسة في الفكرة
التي يريد الطالب أن يعبر عنها وأن ينقلها
من ذهنه إلى ذهن الأستاذ المصحح.

2- عدم تكرار الكلمات بصورة
متقاربة.

3- تماسك العبارة وعدم تفككها.

4- خلو الأسلوب من أخطاء
النحو والصرف ومتن اللغة مع استخدام
علامات الوقف.

5- تسلسل الأفكار وتتابع الأساليب في
نظام منطقي مقنع.

6- البعد عن استعمال الكلمات العلمية،
والحذر من الوقوع في الأخطاء الكلامية
الشائعة.

7- مراعاة الأمانة في تسجيل الأفكار
التي اكتسبها الطالب.

* اللغة العربية في التعليم العالي - قسم اللغة العربية وآدابها

اللغة هي جوهر التفكير، لأن التفكير في
حقيقته عملية ذهنية لا يمكن أن تتم بدون
اللغة، وقد أثبتت البحوث التجريبية أن التمكن
من اللغة له ارتباط شديد بالذكاء وبالقدرات
العقلية، واستيعاب الفهم والإقحام، وبمعاونة
التحصيل في كل نواحي المعرفة والثقافة ؛
فينبغي ألا يقرب على بالنا أن تعطيل
النمو اللغوي لطالب - قسم اللغة العربية
وآدابها - والوقوف بهم عند الحصيلة التي
وصلوا إليها في مرحلة التعليم الثانوي أمر
يدعو إلى إضعاف عملية التعليم، وهو ضار
بالطلاب كثيرا، فقد تبين عند تعطيل نموهم
اللغوي أنهم ينحدرون وهم طلاب المرحلة
الجامعية إلى استخدام الأساليب الركيكة

Lado لظاهرة تداخل اللغتين الأولى والثانية، وحصول لغة انتقالية *interlangue* خاصة بالمتعلم، وهذا المنهج قائم على مايلي:

1- إن أغلب الأخطاء التي يرتكبها الدارسون ليس مصدرها النقل من اللغة الأم لواللغات الوسيطة الأخرى- المكتسبة قبل اللغة موضوع الدراسة -

2- أغلب الأخطاء مصدرها:

أ- استراتيجيات التدريس.

ب- بنية اللغة نفسها.

ج- الافتراضات الخاطئة التي ينشؤها المتعلم نتيجة عدم اكتمال القواعد اللغوية عنده.

غير أن نظرية Corder هي الأخرى قد لقيت انتقادات من أهمها تلك التي ذكرها Perdue - 1979- والتي أجملها في ثلاثة مواضيع هي:

1- إن تحليل الأخطاء قد ابتعد عن أهم عملية تحدث في أداء الدارسين للغة الأجنبية، وهي عملية النقل من اللغة الأم-ل-1-

2- إنها تهمل في التحليل الأخطاء غير المنتظمة، وذلك من خلال الثنائية: خطأ/ غلط.

3- الثنائية خطأ/ غلط هي مصدر صعوبة، إذ في بعض الأحيان تكون صحة العبارات وسلامتها راجعة في الأصل إلى قواعد لغة المتعلم، وليس إلى قواعد اللغة موضوع التعلم (22)، ولذلك يرى Perdue

أن تلك المسائل تقتض تطور منهجية تحليل الأخطاء نحو دراسة لغة المتعلمين الانتقالية وبطبيعة الحال تقتض تلك المنهجية استعارة وسائل منهجية من ميادين أخرى لها علاقتها بالجانب اللغوي؛ كالجانب الاجتماعي والنمسي والثقافي

اللغات القومية باعتبار الاختلاف الموجود بين اللغة الأم كلهجة ولغتها الفصحى التي يبدأ الطفل بتعلمها ابتداء من السنة السادسة من عمره، وفيما يأتي سرد لهذه المناهج مرتبة حسب التسلسل الزمني لظهورها (19)

* المنهج التقابلي *l'analyse*

contrastive

ظهر على يد Robert Lado، هذا المنهج يقوم بتحليل بنات اللغة التي تدخل في إنتاج جمل جديدة لدى المتعلم للغة الأجنبية يتكلم في ظل عاداته اللغوية سواء أكانت عادات لغته الأم، لم عادات الخليط اللغوي الذي سبق تعلم اللغة الجديدة، فالغرض إذن من إجراء المقابلة بين اللغات هووضع استراتيجية تربوية ينطلق منها المدرس للغة الأجنبية ليعرف كيف يفصل بين المفاهيم والمعاني المختلفة بين اللغة الأصلية واللغة الهدف أثناء قيامه بعملية التملك اللغوي *la competence*، وقد افترض أصحاب هذا المنهج أنه بتطبيق هذا التقابل يمكن التسلو بالأخطاء المستقبلية التي يرتكبها الدارسون للغة الأجنبية وذلك من خلال إحصاء الخصائص المختلفة والمنفردة، غير أن هذه الفرضية أدت بغريق من الباحثين إلى رفضها، واعتبار البحث التقابلي قليل الجدوى والفعالية في علاج الأخطاء اللغوية للدارسين، لذلك وضعوا منهاجا آخر سموه منهج تحليل الأخطاء (20)

* منهج تحليل الأخطاء *l'analyse des erreurs*

يرى دعاء نظرية تحليل الأخطاء أنه عن طريق تحليل الأخطاء فقط نستطيع أن نتعرف على حقيقة المشكلات التي تواجه الدارسين أثناء تعلمهم، ومن نسبة ورود الأخطاء نستطيع أن نتعرف على مدى صعوبة المشكلات أوسهولتها، وعليه لا حاجة بنا إلى التحليل التقابلي (21)؛ فقد جاءت نظرية Pit Corder كرد فعل على تجاهل نظرية

* نظرية اللغة الانتقالية la

langue de l'apprenant-
l'interlangue -

إن دارس اللغة الثانية يكون نفسه نظاما لغويا خاصا به وحده لا هو من نظام اللغة الأم ولا هو من نظام اللغة الهدف، بل يتوسطهما، ويقوم على اجتهد في وضع بنية للمثيرات اللغوية التي تحيط به، وعملية تعلم اللغة في هذه الحالة ينظر إليها على أنها سلسلة من عمليات الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى تقرب المتعلم من اللغة المستهدفة (23) وتعتبر نظرية اللغة الانتقالية

l'interlangue لـ S Pit Corder وليدة نظريته السابقة - تحليل الأخطاء- وعكس اللغة الطبيعية، فاللغة الانتقالية ليست لغة التواصل اللساني بالمفهوم الدقيق، إنها فردية وليست اجتماعية، إذ أنها لا تمتلك حكم اللغة، كما أنها ليست مؤسسة اجتماعية، ولا ترتكز على الإجماع، وهي ليست بهذا المنتج الذي يمتلكه كل فرد/ متكلم خطوياً- وأنتلي لا توجد إلا من خلال مجموع أفراد المجتمع اللساني، فاللغة الانتقالية موصوفة ضمنياً أظهارها في الدراسات الأولى باعتبارها نظاماً حيوياً يتطور عبر مراحل متتالية ومحددة بوضوح، عن طريق غياب الأخطاء الناتجة عن التداخلات les interferences.

إن الانحرافات في اللغة الانتقالية ليست راجعة فقط إلى التداخلات، بل مرتبطة باللغة الأم، ولكنها في الأغلب تفسر بالاستقلال عنها، مثل الأخطاء المتعلقة بتطور التعليم (24).

خصوصية لغة المتعلم:

للأخطاء نظام خاص ينظمها وتتولد عنه ملكة مرحلية تسمى بالملكة الانتقالية la competence transitoire التي تقوم على نظام لغوي انتقالي للمتلم، ولا تعني

الخصوصية اللغوية لدى المتلم أن تعبيراته خالية من الأخطاء، بل قد تمر بمرحلة تنامي الاكتسابات وإطرادها بمرحلة تكون فيها تعبيرات المتلمين خاطئة وهي مرحلة حتمية.

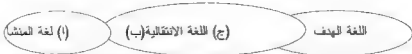
إن الطلبة ربما يعيتون على سبيل المحاكاة الآلية وبكيفية صحيحة ما تعلموه ولكنهم عندما يشروعون في التعبير الحر العفوي فإن الأخطاء ستظهر حتماً، كما أن عدم استقرار النظام الانتقالي يظهر من خلال مجموعة من السمات النوعية كالنسب المرتفعة للأخطاء، ومظاهر الاضطراب التي تتجسد من خلال تواترات عديدة، مثل تبسيط البنى والتراكيب واستعمال استراتيجيات التعويض وتجنب بعض محتويات التعليم (25)

مكونات النظام اللغوي الانتقالي:

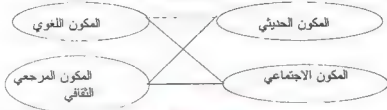
تتمثل عملية التكوين المعرفي للنظام اللغوي الانتقالي في كون المتلم يتعايش مع نظامين لغويين (26):

أ- النظام اللغوي الأول: خاص ويتعلق بلغة المتلم الخاصة، ويتميز بالتطور والنمو المستمر

ب- النظام اللغوي الثاني: يتعلق باللغة موضوع التعلم، ويتميز بالثبات والاستقرار، بالإضافة إلى لغة المنشأ، وبين النظامين السابقين روابط قوية، لكون النظام اللغوي الخاص بالمتلم ناتج عن نظام اللغة موضوع التعلم أولاً ونظام لغته الأولى ثانياً، وهذه العلاقة طبيعية، كما أن العلاقة بين نظام اللغة الانتقالية واللغة موضوع التعلم تتمثل في اشتراكهما في عدد من القواعد والمقاييس، وهذا لا يعني أن اللغة الانتقالية يقتصر تكوينها على اجتماع عدد من قواعد اللغتين: اللغة الهدف واللغة الأم، بل إن اللغة الانتقالية تشمل زيادة على قواعد من اللغتين، قواعد أخرى لا تنتمي إلى أي منهما كما هو مبين في الرسم الآتي (27):



إن المجالات (أ، ب، ج)، تشكل نظاما لغويا متميزا، ووجود النظام اللغوي المتميز، هو في الأساس لتوازن الاكتساب اللغوي خلال مساره التطوري. ويحتوي النظام اللغوي الانتقالي على عدة مكونات هي: المكون اللغوي والمكون الحديثي، والمكون المرجعي، والمكون الاجتماعي الثقافي، حيث تقوم فيما بين هذه المكونات عدة روابط مركبة ممثلة كما يلي (28):



الصعبة لأنه يتجنبها ؛ بالتقليل من استعمالها وبالتالي من فرص الخطأ

ب- وجود عدد مرتفع نسبيا من الأخطاء في بنى وصيغ تعد سبلة:

حيث يستعمل المتعلم تلك البنى فينتفع إلى استعمالها، وهذا ما يؤدي إلى ارتفاع عدد الأخطاء بشكل طردي.

* وظيفة التبليغ في النظام اللغوي الانتقالي:

هناك مراتب للمتعلمين - في عملية التبليغ- ميز فيها المختصون مجالين مهمين هما (30):

أ- مرتبة الانتقال perfectionnement

ب- مرتبة الملكة اللغوية والتبليغية الأساسية التي يجب أن يحصلها كل الأفراد لحصول أدنى التبليغ والتفاهم.

ومن المفروض أن تحصل الكفاءة التبليغية الأساسية من قبل جميع المتعلمين في المراحل التعليمية الأولى، ليتبع ذلك الترقى في تحصيل المراتب اللغوية الخاصة بالانتقال

أثر استراتيجيات التبليغ في تعلم اللغة:

من بين الاستراتيجيات المهمة في التعلم اللغوي هناك ما يعرف باستراتيجيات التجنب eludage وكذلك استراتيجية التبسيط simplification على أساس مقاييس: الصعوبة والمهولة ونسبة الأخطاء المتوقعة في سياق النشاط التعليمي لأن الظواهر الخاصة باللغة الانتقالية تتجسد في (29):

أ- إنتاج العبارات.

ب- البنى structures، والآليات.

وعندما يصادف المتعلم ما يعتبره مجالات خطيرة، وهي البنى والصيغ اللغوية التي لم يتقنها بعد يكون تعامله معها مجازفة قد تسبب تأخرا كبيرا في تنقيط الامتحانات، فقد أوضحت بعض الدراسات التي اهتمت بتحليل الأخطاء:

أ- وجود عدد منخفض من الأخطاء في البنى والصيغ التي تعد صعبة:

إن انخفاض عدد الأخطاء مرجعه إلى قلة المرات التي يستعمل فيها المتعلم البنى

3- استخلاص الأخطاء التي تخرق قاعدة معينة.

* تحليل الأخطاء:

اتخذت الخطوات الإجرائية التالية:

أ- حصر الأخطاء المنتظمة في الكتابة: في محاولة لفهم عملية تعليمهم لغة الثانية لاكتساب ظاهرة الانتظام systematicite في أخطاء الطلبة (33).

ب- تصنيف الأخطاء إلى: أخطاء صرفية، أخطاء الأعراب، أخطاء إملائية - بنواعها - أخطاء تركيبية، بتحديد القاعدة موضع الخطأ، تحت الأبواب اللغوية المختلفة، وهوامر غير هن.

ج- وصف الخطأ: بتحديد ما إذا كان الخطأ هو إضافة ما لا يجب أن يضاف أو حذف ما يجب أن يثبت أو استبدال كلمة صحيحة بأخرى خاطئة

د- البحث وراء الأسباب الكامنة وراء الأخطاء (34)، بحيث تبين هذه الأخطاء أولا الصعوبات التي يلاقيها الطلبة أثناء تعليمهم، ومواطن ضعفهم في مراحل الاكتساب ثانيا.

الإجراءات التي اتبعت في حصر الأخطاء:

بدانها بجمع امتحانات كل سنة من سنوات الليسانس الأربعة، وبذلك أصبح لدينا أربع مجموعات من كتابات (امتحانات) الطلبة، تختص كل مجموعة منها بسنة جامعية معينة من الأولى إلى الرابعة، بواقع خمسة وعشرين 25 طالب وطالبة للسنة الواحدة، وإعداد بطاقة لكل طالب ترصد فيها أخطاؤه ويكتب عليها اسم الطالب وجنسه والمسة الدراسية ونوع الخطأ الذي وقع فيه، وقد استخرجت النسب المئوية لكل نوع من أنواع الأخطاء، وذلك ببسبة نوع الخطأ إلى مجموع الأخطاء لمعرفة الأخطاء التي تقل تدريجيا والأخطاء التي تثبت والأخطاء التي

في المراحل التعليمية اللاحقة) المرحلة الجامعية).

إن تولد الأخطاء عن نظام نحوي ولغوي سببه الارتباط العضوي الوثيق للأخطاء بالنظام اللغوي الانتقالي للمتعلم، إذ أن المتعلم لا يتعلم اللغة ككلمات أو وحدات لغوية تدرج في قائمة خاصة، ولكنه يتعلمها من خلال أنظمة تجريدية نحوية ذات طبيعة معرفية يكونها بناء على خبراته اللغوية الأولى بكيفية انتقالية، كما أن معرفة خلفيات تلك الأنظمة اللغوية الانتقالية يتم من خلال مواضيع الخطأ وأسبابه.

وبالرجوع إلى عينة الأداء اللغوي للغة موضوع التعلم نكتشف الأخطاء المشتركة بين جميع الطلبة، لأن ما يميز لغة المتعلمين في مختلف المراحل بما في ذلك المرحلة الجامعية، هو الأخطاء التي ترجع إلى الأخطاء العامة، فقد يستعمل الطالب عبارات وكلمات عامة في سياق استعماله للفصحى نتيجة للتدخل بين النظام اللغوي العامي للمتعلمين ونظام اللغة العربية الفصحى - موضوع التعلم - خاصة أن متعلمي العربية الفصحى يكونون قد اكتسبوا إحدى العاميات العربية أو البربرية بما في ذلك العرسية قبل أن يلتحقوا بالمدرسة بالاتحاد إلى ما يعرف بالفرضيات التي كانت وراء تلك الأخطاء للحصول على عمليتي التقويم والتقويم الضروريين لتيسير تعلم العربية وتعليمها (31)

كما أن معرفة أنواع الأخطاء التي يرتكبها الدارسون فعلا تعطينا مؤشرا قيما لترتيب المادة التعليمية (32)

** الطريقة المتبعة في معالجة الأخطاء:

1- حصر الدراسة للأخطاء اللغوية في مرحلة زمنية محدودة (1994/1995)
2- تسجيل الأخطاء اللغوية.

الاملائية والصرفية والنحوية والتركيبية
تمثلت -على سبيل المثال لا الحصر -في:

- سوء تنقيط الحروف.

- اهمال علامة التضعيف.

- التاء المربوطة والتاء المفتوحة.

لما الأخطاء الصرفية فتمثلت في:

- أخطاء تصريف الفعل حسب المواقف
المطلوبة أثناء الكتابة.

- أخطاء الاشتقاق.

- الأخطاء النحوية: فعلى مستوى

الحركات الاعرابية يقوم الطالب بتغيير
الحركة الاعرابية في آخر الكلمة، فرفع ما
ينبغي نصبه ويجزم ما ينبغي جزمه
لورفعه...الخ وهذا النوع منتشر في جميع
السنوات وقد وقع على الأخص في:

- أخطاء في رفع الفاعل.

- أخطاء في نصب المفعول به

أخطاء في الجر

- أخطاء التراكيب: التعبير عملية ربط

وتركيب، والقاموس اللغوي للطلاب هو الذي
يعينه على تركيب جمل مختلفة ذات معان،
فإذا كان فقيراً في ذلك وجد صعوبة ومشقة
وعجزاء وقد تمثلت صعوبات التراكيب في:

- أخطاء العشوائية لتكرار: إن ما يغلب

على كتابات الطلبة هو طابع العشوائية وتكرار
العبارات والجمل والمفردات ففي السطر
الواحد قد تكرر الكلمة عدة مرات، وهذا
العيب منتشر في جميع السنوات وتمثل في:

حشو حرف لوضمير أو كلمة أو عبارة.

- أخطاء الاستبدال: قد يخطئ الطالب

أحياناً في استحضار الكلمة المقصودة من
المعجم الذهني، فيحل كلمة أخرى محل الكلمة
المقصودة وقد عثر في المدونة على:

- استبدال حرف بحرف آخر

- استبدال ضمير بضمير آخر

تختص بسنة دراسية معينة، فقمنا بفحص
محتويات نماذج من مقررات:

- فقه اللغة (السنة الأولى) - امتحان
المداسي الثاني - اجري بتاريخ:

1995/06/07

- الحضارة الإسلامية (السنة الثانية) -
امتحان السداسي الثاني - اجري

بتاريخ: 1994/06/12.

- الأدب الحديث (السنة الثالثة) - امتحان
السداسي الأول - اجري بتاريخ:

1994/01/23.

- اللسانيات التطبيقية (السنة الرابعة) -
امتحان السداسي الأول - اجري

بتاريخ: 1995/01/10.

العينة المبحوثة:

يتألف المجتمع الأصلي لهذا البحث من
مائة -100- طالب وطالبة، خضعت أعمالهم
الامتحانات - للدراسة وهم يمثلون عينة
عشوائية منهم 23 % من الذكور و 77 %
من الإناث، وقد روعي في هذا البحث أن
يكون لفراد العينة من سنوات دراسية مختلفة.

حدود البحث:

- من حيث منطقة الدراسة : اقتصر
اجراء هذه الدراسة على طلبة معهد اللغة
العربية وأدبها بجامعة الجزائر الجامعة
المركزية.

- من حيث المعالجة الاحصائية : اقتصر
الأمر في المعالجة الاحصائية للنتائج على
استخدام النسب المئوية.

يبنى تصنيف الأخطاء على نفس
الأصول التي يبنى عليها تصنيف البنى
اللغوية، ففرقنا بين الأخطاء الخاصة بمستوى
الإنفاظ والأخطاء الخاصة بابنية
الكلام (التراكيب).

إن دراسة واعية لأوراق إجابات الطلبة
أبرزت لنا ظهور عدد من المشكلات

* التحليل المتقارن للأخطاء الكلية المستخرجة مدونة سنوات اليسانس الأربعة

من تحليل النتائج السابقة للأخطاء لاحظنا أن نسبة مجموع الأخطاء ترتفع في المقررات الأدبية التي يترك فيها المجال للطلاب لكي يعبر بطريقته الخاصة (طلبة السنة الثانية والثالثة).

لما إذا كانت المواد لغوية واعتمدت خاصة على الاملاء كما في حالة مقرر فقه اللغة فتتخفص نسبة الأخطاء طلبة السنة الأولى والرابعة، إذن فالمقررات الأدبية هي المحك الحقيقي لمعرفة مستوى النمو اللغوي للطلاب.

إن نجاحنا في تدريس العربية يعتمد أساسا على مدى إدراكنا العلمي للواقع اللغوي كما هو لا كما نتمناه لو رسمه في مخيلتنا، وعلى انطلاقنا من هذا الواقع نحو إشاعة خصائص الفصحى تدريجيا في لغة المتعلمين (35).

أثبتنا مما سبق أن أخطاء الطلاب مادة مناسبة للتحليل، ووضع الحلول لتلك العقبات الكامنة وراء هذه الأخطاء التي يقع فيها الطلبة عن وعي أودونما وعي، ولما كانت العقبات ترجع إلى طبيعة العربية نفسها وإلى البيئة الجزائرية التي يتعلم فيها الطالب وإلى الطالب المتعلم نفسه بخبرته اللغوية السابقة، واستنباطاته اللغوية فهذه الحلول يمكن إرجاعها إلى (36):

- بيان وجوه الفرق بين العامية والفصحى.

-حث الطلاب على حفظ النصوص الأدبية الراقية، وقراءة كتب الأدب ذات الأسلوب للفصحى.

- تطويع ظاهرة الاعراب للطلاب.

- استبدال كلمة بكلمة أخرى لويضمير
- استبدال عبارة بعبارة أخرى
- أخطاء الحذف: ظهرت في:
- حذف حرف (حروف المعاني أو المباني)
- حذف ضمير
- حذف كلمة (اسما مثلا)
- حذف عبارة.

- **التعابير العامية المتفصصة:** تبين من فحص وثائق الطلبة أنهم عندما يحاولون كتابة فكرة يبتنون بالتعابير عنها باللهجة العامية في ألهانهم وبعد ذلك يحاولون ترجمة محتوى الفكرة إلى اللغة الفصحى مما يؤدي إلى خطأ العبارات معني ومبنى، كل هذا يحدث بسبب تدخل نظامين لغويين معا وتزاحمهما على عقل الطالب أثناء عملية التفكير معطلا بعض عناصر النظام الذي نلتزم به للفصحى.

التعابير الفاصضة:

هي عبارات غامضة لا تحمل أي معنى ولا أفكارا واضحة المعالم بالإضافة إلى اللغة غير الصحيحة التي يستعملها الطلبة سواء من حيث التركيب أو من حيث اختيار الكلمات المناسبة للتعبير عن الفكرة المراد تبليغها، حيث يعبر الطلبة ولا يقولون شيئا مفيدا ذا معنى.

- أخطاء الشواهد التي تعتمد على الحفظ: سواء تعلق الأمر بحفظ أية أوبييت من الشعر أو ذكر علم من الأعلام (أديبا أو مفكرا) أو معلومة تاريخية.

- اكتساب الطلاب ميكانيكية اللغة العربية في مجال الصرف والاشتقاق

| الأخطاء | املائية | صرفية | نحوية | تركيبية | الشواهد التي تعتمد على الحفظ | المجموع |
|------------------------------------|-----------------|--------------|--------------|----------------|------------------------------|---------|
| السنوات | | | | | | |
| السنة الأولى فقه اللغة | 253 %47,20 | 12 % 2,23 | 22 % 4,10 | 242 % 45,14 | 7 % 1,30 | 536 |
| السنة الثانية الحضارة الإسلامية | 1617 % 71,04 | 53 % 2,32 | 74 % 3,25 | 512 % 22,49 | 20 % 0,87 | 2276 |
| السنة الثالثة أدب حديث | 1167 % 72,26 | 26 % 1,60 | 76 % 4,70 | 327 % 20,24 | 19 % 1,17 | 1615 |
| السنة الرابعة لسانيات تطبيقية | 388 % 58,34 | 8 % 1,20 | 44 % 6,61 | 225 % 33,83 | / | 565 |

جدول يبين نسب ومجموع الأخطاء التركيبية في كل سنة من سنوات الدراسة بقسم اللغة العربية والديها -جامعة الجزائر نموذجاً-

المراجع:

- (8) محمد علي حلفاء، تطوير السياسة التعليمية في المجتمع العربي-دار الكشاف للنشر الطبعة الأولى 1967، ص 351.
- (9) المرجع نفسه، ص 352.
- (10) محمد زياد حمدان، تقييم التعلم أسسه وتطبيقاته، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين 1980، ص 14.
- (11) رشدي طعيمة، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية، دار الفكر العربي القاهرة، دون تاريخ، ص 358.
- (12) محمد خليفة بركات، علم النفس التطبيقي -الجزء الثاني- دار القلم، الكويت، الطبعة الخامسة 1983 ص 324.
- (13) المرجع نفسه، ص 312.
- (14) المرجع نفسه، ص 312.
- (15) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تطوير مناهج تعليم الكتابة والإملاء في مراحل التعليم العام، تونس 1983، ص 365.
- (16) المرجع نفسه ص 317.

- (1) مجبر إبراهيم سمعوعيد الجبار توفيق البواتي، دراسة استطلاعية عن دور المعلم وفعالياته التعليمية في ضوء متطلبات التطور العلمي والتكنولوجي، دار الكتاب للطباعة والنشر 1974، جامعة الموصل، ص 6.
- (2) تركي رافع، أصول التربية والتعليم لطلبة الجامعات والمشتغلين بالتربية والتعليم، ديوان المطبوعات الجامعية 1982، ص 72.
- (3) محمد توفيق رمزي (ترجمة) نظرات في التعليم الجامعي، دار المعرفة القاهرة، لفريل 1963، ص 23.
- (4) المرجع نفسه، ص 12.
- (5) زولخة طوطوي، الجوانب التنظيمية للسائد في الجامعة الجزائرية وعلاقته برضا الأستاذة وأدائهم، ص 13.
- (6) المرجع نفسه، ص 14.
- (7) دليل جامعة الجزائر للمدرسين والطلاب، السنة الجامعية (1988-1989)، ديوان المطبوعات الجامعية، ص 19.

- (28) المرجع نفسه، ص 410.
- Jean Michel Brohes, Jean Paul Confais , l'interlangue , la langue de l'apprenant (traduction) p94
- (30) الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص 420.
- (31) المرجع نفسه، ص 393.
- (32) محمود اسماعيل صيني واسحاق محمد الأمين، التفاعل اللغوي وتحليل الأخطاء، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، 1992، ص 164.
- (33) نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية : تعليمها وتعلمها، عالم المعرفة، الكويت 1988، ص 102 أو 103.
- (34) محمود اسماعيل صيني واسحاق محمد الأمين، التفاعل اللغوي وتحليل الأخطاء، ص 163.
- (35) عباس محبوب: مشكلات اللغة العربية، حلول نظرية وتطبيقية، دار الثقافة، قطر، الدوحة، الطبعة الأولى 1986، ص 139 أو 140.
- (36) صالح جواد الطعمة، مشكلات تدريس اللغة العربية في مرحلة الدراسة الثانوية، دار الكتاب، الموصل، 1972، ص 63
- (17) محمد الصالح سمك، فن تدريس اللغة العربية وانطباعاتها المملكتية وانماطها العملية، المكتبة الأنجلو المصرية 1975، ص 417.
- (18) محمد عبد الخالق محمد، اختبارات اللغة، ص 227.
- (19) المرجع نفسه، ص 7.
- Georges Mounin, dictionnaire de la linguistique, P.U.F, 1974, p197
- (21) عياد الله لقديم، الأخطاء النحوية عند تلاميذ المدارس الإعدادية في منطقة بجاية، ص 109.
- (22) الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة العربية وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص 357.
- (23) المرجع نفسه، ص 360 و 361.
- (24) نايف خرما وعلي حجاج، اللغات الأجنبية تعليمها وتعلمها، الكويت 1988، ص 84.
- (25) الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير، ص 365.
- Jean Michel Brohes et Jean Paul Confais , l'interlangue , la langue de l'apprenant (traduction) p 69
- (27) الطاهر لوصيف، منهجية تعليم اللغة وتعلمها، رسالة ماجستير 1996، ص 396.

ندعو جميع الأساتذة والباحثين للمشاركة ببحوثهم
ودراساتهم في الأعداد القادمة من **التعبير**

دلالة المكان في رواية "سرادق الحلم والفجيرة" لعز الدين جلاوي

1- مدخل عام:

عز الدين جلاوي من الروائيين الجزائريين المشتهرين الذين استطاعوا في السنوات الأخيرة أن يفرسوا حضورهم الإبداعي بفصل أعمال قصصية جيدة تنطق من الواقع ولكنها تتجاوز بهد ذلك لتخلق في سماء الخيال والفراسد؛ لأن الإبداع الحقيقي ليس انعكاساً للواقع، وإنما هو تجاوز مستمر له، ولعل من أهم أعماله الروائية التي أحسب أنها حققت هذا التجاوز: رواية "سرادق الحلم والفجيرة" التي تجمع بين عمق التجربة وصدق الشعور، بين وضوح العقيدة ومسالة الدفاع عنها.

ففي هذه الرواية يقدم لنا الكاتب نموذجاً ناضجاً لفن القصة يدهش القارئ باكتمال إبداعه وثماسك وحدانيته، وقدرته على تجديد وعي الإنسان بالواقع عندما تخترقه نظرة الكاتب بغية الوصول إلى عمق التجربة بطريقة فنية تجمع عناصر الواقع وتكشف عن التناقضات الكامنة فيه.

تناول عبد الحميد هيمة في هذا المقال، مختصر المكان بالدراسة والتحليل نظراً لمختلف الدلالات التي يحملها هذا المصطلح في رواية "سرادق الحلم والفجيرة".

وإذا كان المبدأ عز الدين جلاوي لم يعتمد في نظره للمكان على الوصف الجغرافي الذي يعيد فقط تشكيل الواقع حسب صورته، بل كان يقدم المكان من خلال نظراته الخاصة، فإن صاحب المقال ومن خلال استنطاقه لهذه الصور قدم أيضاً قراءة خاصة لمختلف الدلالات التي يوحى إليها هذا الفضاء.

(*) أستاذ، جامعة ورقلة.

لسبب جوهري وهو تضمن الرواية حضوراً قوياً لعنصر المكان، فقد طغى المكان في رواية (سراق الحلم والفجعية) على العناصر الأساسية للخطاب السردى وفي مقدمات الشخصيات والمرد الذي يعد أهم ميداً أو خاصية يقوم عليها الخطاب الروائي حتى أن (جيرار جينات) يحدد سردية الخطاب بالنظر إلى هيمنة صيغة المرد فيه (2).

بالنسبة لهذه الرواية نلاحظ ثراء كبيراً لعنصر المكان الذي تتحرك فيه الشخصيات، بل إن المكان يتحول فيها إلى شخصيات روائية فاعلة تتجاوز وظائفها الأساسية المتمثلة في كونها إطاراً أو ديكوراً لتصبح عنصراً مهماً من عناصر تطور الحدث (3)، ولم يعتمد السارد في نقل المكان على مجرد الوصف الفوتوغرافي الذي يعيد تشكيل الواقع حسب صورته المفترضة وإنما كان يقدم المكان من خلال نظراته الخاصة، وقد انعكس ذلك على أفعال الشخصيات فحمل المكان بذلك قيماً مختلفة وأحياناً متعاكسة مثلاً هو الشأن بالنسبة لفضاء المدينة وهو المكان الرئيس في هذه الرواية ومجال دراستنا في هذه المداخلة.

المكان في الرواية:

نتناول في هذه المقالة عنصر المكان في رواية "سراق الحلم والفجعية" ولأن الأمكنة متعددة في هذه الرواية فساختر (المدينة) وسوف أن تكون قراءتنا لهذا الفضاء "مجرد ابتلاع استهلاكي، وترديد لأفكار ونوايا النص وحده، بل إنها لا تستقيم ولا تتحقق فعلياً إلا من خلال تقاطعها مع الذات القارئة" (4)

ولعل أهم ما تتميز به هذه الرواية هو نزوعها نحو التجريب وتحطيم الشكل التقليدي للرواية، وهذا التجريب يكشف عن نفسه للوهلة الأولى من خلال ما نتجحه القراءة البصرية للنص الذي يتخذ في مواضع كثيرة عبر الرواية شكل المسطر الشعري وهذا يتطلب التعديل في تركيبه الجملة اللغوية بالتقديم والتأخير، وضبط الإيقاع لتثبيت هذا الوهم الشعري * (1) كما أن التجريب من هيكल الرواية كذلك حيث عمد (جلا وجي) إلى تقنية تقديم الخاتمة، وتأخير المقدمة، وهذا يدل دلالة واضحة على ما يهدف إليه السارد من تحول، ورغبة في التجريب ولذلك فإننا لا أجد أبلغ من عبارة (لوكانتش) الشهيرة لتحديد معنى القصة بأنها "رواية عمليات التحول" سواء كان هذا التحول شكلياً بقولاً بالهيمس أو يتعداه إلى إنتاج الدلالة، فالواضح أن هذا التقديم بالإضافة إلى وظيفته الشكلية يؤدي وظيفة دلالية تسهم في تعميق الشعور بالتجربة القصصية.

إن هذه الرواية الجديدة لعز الدين جلا وجي تغري بالقراءة إذ أن بنيتها مؤثرة بسبب نزوعها إلى التجريب -كما أسلفنا- ويطال هذا التجريب كل المستويات بدءاً بالشكل العام للرواية، إنها تجربة بل مغامرة جديدة في الرواية الجزائرية المعاصرة تستحق منا البحث والتأمل، كما أن أحداثها غريبة جداً تتقاطع مع الرمزي والأسطوري الخيالي إنها تصور الواقع بمنظور ذاتي وشخصي فريد وخاص.

لهذا المكان؟

لم يكن اختيارنا للمكان في هذه الرواية ليكون موضوع بحثنا هذا اعتبارياً، وإنما

نتاج " لاشتغال تراكمي للدلالة وذلك من حيث أنه كباقي العناصر التكوينية للخطاب لاروائي يعيد القارئ بناء معناه ويشكل مظهرًا من مظاهر نشاطا القراءة" (8).

وعلى العموم فالكتاب يصور هنا للمسخ الذي لحق المدينة هذه المدينة التي كانت حلما راود الفلاسفة والمفكرين المدينة المثل العليا والقيم السامية غير أن الأمر في الرواية تحول واقلب رأسا على عقب، ومسخت المدينة فغدت مومسا ههنا إشباع غرائزها، ولم يقع لها ذلك إلا بعد أن سيطر عليها أرذل أهلها (كالغراب) وساعده (نعل) رمز الضعة والحقارة. فأصبحت مرتعا للغرار والكلاب وجحافل الذود.

الغربة ملح لأحاج

وحدي أنا والمدينة

لا أورد ينغو ههنا.. لا قمر.. لا حبيبة

لائي في القلب الحزين..

وحدي أنا والظلام (9)

الظلام هو الجو النفسي والطبيعي الذي يلزم الفاجعة فنحن أمام تجربة الخطيئة، وهي تجربة بطبيعتها تؤثر الظلام للتقية وتكره النور القضاء* (10) السارد في النص السابق تأثر على هذا الليل رافض لواقع المدينة حيث يكشف وجهها البشع دون ذكر الوجه الآخر للمدينة وهو وجه متخيل لأنه غير موجود في الواقع وغير مصرح به، لكنه يملك شرعية وجوده.

والسارد يركز على هذا الوجه القبيح للمدينة لينتج دلالة معرفية بالأزمة بالمأساة

* عند هذه الصورة للمدينة عند السارد "المومس المعياء تزار بقبي" البغي صلاح عبد الصبور وحجازي دنقل وسطي يوسف.

وهكذا فإن النص لا يقرأ بشكل ولحد لأنه يعطي لكل قارئ معاني ودلالات تختلف بحسب ثقافة ومعارف كل قارئ بهذا المعنى ليست القراءة شسبنا معطى بواسطة النص الذي نقرؤه بل وهي فعل نبني وننميه عبر سفر جميل، ونعيد نمجه عبر ذواتنا وننسيح له إمكانية حياة جديدة* (5)، ومن هنا تأتي أهمية فعالية القراءة والتي هي "كتابة ثانية" كما يقول منظر عياشي في كتابه "الكتابة الثانية وفتاحة المتعة": "القراءة لا تنفك تكرر في فك القراءة بل هي كتابة ولكن بطريقة أخرى ... والنص نظام يستدعي القراءة وينعكس فيها، ولولا هذا لاستعصى إدراكه واستحال فهمه، ولا ندرش معناه وغاب حضوره" (6) ومن هنا تأتي أهمية وجود القارئ الجيد الذي يستطيع استبطان مجاهل النص وسير أغواره الخفية حتى لا تنفى دلالاته مخبوءة، وهذا من شأنه أن يسمح للقراءة على حد تعبير (ميشيل فوكو): "أن نقول في الأخير ما كان منطوقا به بصمت هناك" (7).

وباستطاق النص يبدو لنا فضاء (المدينة) مرادفا للموت والانهيار، مدينة منفصلة عن عالم الإنسان كل شيء فيها موت وخراب ودمار، وانحلال ورنيلة إنها مدينة مومس تسيح نفسها لكل المارة والعابرين، والذي يقرأ الرواية فإنه إن يجد صورة للمدينة أكثر شناعة وتجهما وانحطاطا من هذه الصورة.

إننا أمام مبغى مديني كبير يمتنهن كرامة الإنسان ... وهكذا نرى كيف أن الفضاء في هذه الرواية ليس مجرد خريطة جغرافية على حد تعبير (يوري لوتمان) أنه

لواقع الشخصية الروائية، ويؤكد ذلك من خلال إصرار الكاتب دائماً على حضور صورة الآخر ضمن وعي الأنا الساردة، وعلى هذا الأساس تستدعي الحكاية تركيها حديثاً يتخذ من القضاء بؤرة للفعل السردي، إنها تكوين روائي جديد عند (جلا وجي) ينتقل بمركز الثقل من الإنسان إلى المكان ممثلاً في "المدينة المومس" "المدينة المرأة":

مدينتي بقايا الأسن بجوف الغدير

مدينتي ميخي كبير (13)

ونشير هنا إلى أن صورة المدينة في الأدب العربي الحديث تتحد بصورة المرأة البغي، فالمدينة في اللغة (مؤنثة) وفي معظم الأحيان كانت حركة التاريخ ضد المدن فتحتا واجتياحا واغتصابا لها ولنسائها، ولمواردها وهي ما تزال إلى اليوم، ثم أن الكاتب يألف هذه الصورة الجنسية في زمن يشيع فيه الاغتصاب في المدن الكبرى كما تشيع الدعوة إلى الانطلاق التام من القيود المتصلة بالجنس (الدعارة) ولذلك يجد الكاتب هذه الصورة قريبة المنال والأداء (14)، الرواية إذن تتراوح بين الفجعية التي هي رامن المدينة، والحلم الذي هو استشراف للمستقبل، ولذلك نلمس في النص أسلوب التناوب أو التناوبات الضدية من خلال هذا الصراع والتصارح، وهذا الرامن والاستشراف وهذا الحلم والفجعية في كل شيء ابتداء من العنوان:

"سراق الحلم والفجعية" إلى هندسة الرواية وشكلها إلى لغتها إلى شخصياتها إلى المكان والزمان إلى أسئلة الشيء كالنخلة والصخرة والهدد والزيتونة والقران إلى تشيبي الإنسان كالغراب... (15) يقول (جلا وجي) في مقطع الغار

التي تعيش فيها المدينة والتي قد تكون وسيلة لتفادي عدم تكرار المحنة. ورفض الزمن القائم لينمو الزمن الآخر للمغاير، ومن هذه المعرفة التي يولدها الخطاب نصل في النهاية إلى البداية حيث تبدأ حكاية أخرى خارج الرواية، حكاية من صنع الواقع الحاضر الذي علينا أن نصفه، ونصوغ خطوطه الجديدة بأبدنا ولعل تلك المقدمة التي تأتي في ختام الرواية تضع نفسها بداية لهذه الرواية التي لم يكتبها الروائي بعد. وهذا الحلم الذي لم تكتمل صورته.

إن الكاتب يعبر في الرواية عن التدهور في سلم القيم في حياة الناس في هذه "المدينة المومس" والمجتمع الحيواني الذي لم يتطهر بالفن ولم يرق بالحلم، وتتفص المدينة هنا نور البطولة فيه فتتحول من مجرد إطار مكاني ساكن إلى شخصية أساسية داخل النص السردي، فهي سبب كل الشرور، ومصدر جميع الآثام، وعلة المفاسد الاجتماعية وهذه الأمور جميعها تجسد لموت الإنسان وتفريغه من أصلاته (11) المدينة إذن هي سبب الشرور يقول (جلا وجي) مخاطباً المدينة:

أيها المدينة المومس

إلى متى تقتدين زراعك للبلهاء... ؟ ؟

إلى متى أيها المدينة تمارسين العهر

جهاراً دون حياء... ؟ (12)

وقد نجح الكاتب في رسم صورة "المدينة المومس" وذلك من خلال استخدام كل الطاقات الفنية المتاحة لتقوية البعد الدرامي، وتعميق الوعي بالذات والواقع المعيش، وكذا تأكيد الهوية من خلال الإنكسارات الاجتماعية والثقافية والسياسية

هذا المشهد يجسد رؤية الكاتب للمدينة المومس والتي يصور وجودها المادي الثقيل عبر مجموعة من المقاطع المفصلة بالأسطوري والمجازي الغريب، حيث ينطلق الكاتب من الواقع من أحداث بسيطة ثم سرعان ما يفجر فيها قدرة التحول الأسطوري، وهذا يجعلنا نذكر كلمات (نتالي ماروت) عن الواقع حيث تشير إلى أن "هناك واقع يراه كل الناس ويدركونه بشكل فوري مباشر، واقع معروف ومرسوس ومحدد واقع اجتبرته أشكال تعبيرية، أصبحت هي نفسها معروفة ومسطحة لكثرة تكرر لها، وهذا الواقع ليس أبداً واقع الكاتب الروائي، فهو مجرد مظهر يوهج بالواقع، الواقع بالنسبة للروائي هو المجهول واللامرئي، وهو ما يراه بمفرده، وما يبدو أنه أول من يستطيع رصده، الواقع لديه هو ما تعجز الأشكال التعبيرية المألوفة والمستهلكة عن التقاطه" (19) وهكذا تغدو الرواية تخيلاً ينطلق من منظور من رؤية، ويحمل منظورا أو رؤية، أو ينقل إن شأه قدرنا من الانزياح في الرواية بحكم طبيعتها كمنخل كفس ثمة نزوع إلى التجديد والرمز تجعل المكان الروائي مشاهد رمزيا غامضة والكاتب لا يقف عند حد وصف هذا الواقع العجيب وإنما يقف موقفا رافضا لهذا الواقع، يأتي هذا الرفض في الصورة الثانية للمدينة (الطرف النقيض) وهي المدينة الحلم (حبييتي ن) منبع الفطرة الأولى ومصدر الصفاء والسكينة:

أه مدينتي..

عفوا لقد صدحيتي، لماذا تهرب منا
للحظات الرائعة الجميلة

والحصاة: "من بالوعة القانورات يخرج
فأر أغبر يمشي الخسلاء.. ييصر قطا
متكوراً على نفسه يضجك الفأر ضحكة
هستيرية.. يجري خلفه.. يفرغ القط يندفع
فأراً" (16)

في هذا المقطع نلاحظ كيف يمضي (جلا وجي) في نزعة التحويلية فالفأر يصبح قطا، وأرأنا الناس يصبحون ساداتهم، ثم ينتقل الكاتب بمركز الثقل من الحيوان إلى الجماد إلى بالوعة القانورات" رمزا للمدينة المومس، المدينة القبيحة، فالبالوعة تتحول إلى شخصية روائية تمارس فعل الحضارة كل شيء في هذه المدينة قدر حتى المقهى التي يجتمع فيها أهل المدينة تتحول إلى فضاء مغلق يحمل دلالة الركود والضيايق والعجز عن التغيير: "دخلت مقهانا الشعبية.. دخان يتصاعد من الزاوية يغازل أنوف المكمول.. المصطفى ملعب تمارس فيه العناكب هواياتها المفضلة.. أجساد متهاكة هنا وهناك كرووس ماشية منحورة" (17)، وهنا يقع التحول للمرة الثانية عندما يمضي الكاتب في وصف الإنسان المثلث بأعباء الحياة في صورة "ماشية منحورة" دلالة على العجز والاستسلام للواقع لما في مقطع (قبحون) فدور البطولة فيه يتقصر (الغراب) وهو بطل عكسي للإنسان، بعكس غراب قبح الإنسانية وغلبة النزعة الحيوانية على الناس مما يعمق مأساة الإنسان في هذه المدينة الظالمة التي تبطل الجميع.. كلهم على جسدها المتهدل المهترئ.. يغدون حزنونات لا تحسن إلا التلذذ بالاتصاف وأنا أرفض.. أكره.. أنبذ الاتصال" (18)

بخياله إلى الواقع يعرّبه ويكشف زيفه، وتارة أخرى يرتد إلى الماضي وينخرط في ذلك الحلم الجميل، ويتوحد مع مدينته راسماً ملامحها بريشة الفنان العاشق لفنه ولكن هذه الصورة المتخيلة سرعان ما تتلاشى لأنها لا تملك قوة الثبات والديمومة إنها حلم، حلم جميل حلم محروم من الإتياء حتى إن اسم هذه المدينة الحبيبة هو "ن" وهو حرف صغير، حرف واحد، غير مصرح به، ولعل سقوط حروف اسم المدينة، واكتفاء الكاتب بالحرف "ن" يدل على عدم اكتمال هذا الحلم وتحقيق وجود هذه المدينة على أرض الواقع يقول الكاتب لعل الأمر لا يعدو أن يكون طمناً جميلاً" (23)

واكتفاء الكاتب بالحد الأدنى ببعض الحلم اكتفاء غير مرغوب فيه إنه نتيجة حتمية لمضايقات الواقع وشدة وطأة الحاضر.

وعلى العموم لو أردنا ترتيب المكان في هذه الرواية فإننا نجد ثلاث مراحل:

1- مرحلة المدينة المومس: وهي تحل أول الرواية بدءاً بالمقطع الأول وهو "أنا والمدينة" وكان السارد أراد من خلال ذلك أن يضعنا مباشرة في مواجهة المأساة ليمعق شعورنا بفداحتها.

2- مرحلة المدينة "الحبيبة ن" وتقع في وسط الرواية.

3- مرحلة الهزيمة ونهاية الرواية بانتصار المدينة المومس واستسلام البطل لغوايتها في هذه المرحلة يسقط الحلم وتسقط رموزه "تور الشمس" ثذا الزهر، ومنان الرمح، ويسقط البطل فيصبيه المسخ والوباء الذي أصاب أهل المدينة المومس

أولم تكوني يوماً ابتسامة بريئة أوصع بها قلبي المتوهج ؟

أو لم تكوني يوماً نوراً يملأ الأكمام الضاحكة ؟

أو لم تكوني يوماً.. موجاً.. شوقاً يدغدغ أعماقي بأوتاره الرنانة

هل تذكرين حبيبتي ... (20)

هنا يستحضر الكاتب المكان /الماضي ليواجه به المكان /الحاضر يستحضر ماضي المدينة السعيد عندما كانت تزعم بالحسن والجمال قبل أن تكتمل يد (الغراب) و ساعده (نعل).

ويواصل الكاتب معتمداً على الوصف والذي هو حتمية لامناص منها في السرد كما يقول "عبد الملك مرناض (21) فيقدم مشهداً طافحاً بالجمال للمدينة الحلم قائلاً:

حساء، حبيبتي يا لون الفرح والتمسح البري..

يا طعم الطفولة والحلم والليمون..

يا قامة الصنصاف وكبرياء المرو..

يا.. نسيم البراءة.. يا براءة النسيم

يا.. القوزح.. الجوهر.. المرو..

اللب.. العمق.. لكنه (22)

وبهذا يقدم الكاتب صورة جديدة لهذه المدينة كما كانت قبل أن يمتص حيوياتها الغراب فيحولها إلى تلك الصورة اللقيحة التي رسمها منذ بدء الرواية (المدينة المومس) وبذلك فقد جاء الوصف لغرضه في ولم يأت بشكل اعتباطي وهو جعل الرواية تحمل شقين أو مرحلتين، مرحلة ما قبل المأساة وهي مرحلة الحلم، ومرحلة المأساة وهي مرحلة الانهيار، وبين المرحلتين يقف الكاتب حائراً، تارة يتجه

إعادة هذه الصلة المقطوعة بين الإنسان والطبيعة، بين الإنسان والشلال تعود للبطل حيويته بعد أن غسله "المجنوب" بمياه الشلال ونقاه من أدران المدينة المومس، وأمره بصنع الفلك رمز النجاة من الطوفان الذي غدا يهدد المدينة ويوشك أن يغرقها.

الطوفان قادم.. الطوفان قادم
وأصنع الفلك بأعيننا ولا تخاطبني في الغافلين.. الضالين

السامدين.. الناهين.. المذهنين (26)
وهكذا تنتهي الرواية نهاية مفتوحة على المجهول لا شيء إلا أسئلة مطروحة واحتمالات متخيلة، لينقلنا الكاتب بعد ذلك إلى الجزء الثاني من الرواية، وهو بعنوان "أصحاب الكهف والرقيم" وهذا العنوان ينقل القارئ إلى مائة أخرى من الضبابية والغموض وهو عنوان يجعلنا نستحضر قصة أهل الكهف الذين فروا بدينهم إلى الكهف خوفا من أن يفتهم قومهم عن دينهم ويردوهم بعد إيمانهم كافرين وهكذا فكم فر القنينة المؤمنين إلى الكهف بحثا عن الأمن والسكينة، يفر الكاتب إلى الكهف، وهو يرمز بذلك إلى القيم الروحية، فيصبح لجوء الكاتب إلى الكهف في الجزء الثاني من الرواية لجوء إلى القيم الروحية التي هي برأيه السبيل الوحيد لإتقان المدينة.

نجد ذلك بداية من المقطع الثلاثين في الرواية، ولكن هذا المسخ والسقوط كما يتبين من المقطعين 35، 36 وهما "النبع والمجنوب" و"الطوفان والفلك" سقوط مؤقت لأن "المجنوب" رمز الحكمة والنبراس الهادي ينجح في إنقاذ البطل من السقوط الكلي حيث يعود قويا كما كان يمارس من جديد فعل الصمود والموجهة "وقفت عند زيتونة عرشت على الأرض تخفي بمكر شديد منهل الشلال.. وقفت عنده.. انبسطت أسابيري دمعت الزيتون زيتا يضيء نورا على نور" (24).

والكاتب هنا ينتقل بمركز النقل إلى أماكن مناقضة "لمدينة المومس" هناك مثلا الشلال المختبئ والذي يحمل في النص دلالة البقاء واستمرارية الحياة، هناك كذلك الصخرة والتي تحمل دلالة الصمود والموجهة، فقد كانت مصدر الحياة للرومي (عليه السلام) وكانت مرقى الرسول (ص) إلى السماوات العليا في حادثة الإسراء والمعراج، بالإضافة إلى شجرة الزيتون وهي مصدر الحياة بالنسبة للبطل ومصدر الحنان الرفقة، وهي كذلك رمز للأمن والسلام.

وجلا وجي "لا يقول لنا ذلك بذاهة بطريقة الرومانسيين وإنما بمنطق الفن الواقعي الماكر، ويطولة الشجرة أو الشلال على ما فيها من نقد للحياة، وهجاء للمجتمع عودة إلى النموذج الأول لصلة الإنسان بعناصر الأرض ونباتها" (25) ويفضل

د. حبيب مونسى^(*)مصير الشخصية وشخصية المصير
في الرواية الجديدة

تقديم:

يسجل الفكر الغربي أن حركة العالم لم تعد ذلك الانسياب الهين المسابر لمحرق الزمن، وكأنه ينحدر في خط مستقيم إلى نهاية واضحة الحدود والعالم. وفق التصور الكلاسيكي للزمان والمكان، لقد أدرك أن الحركة اليوم فيها من التعقيد، والمفاجآت، ما يجعلها كثيرة الغموض، متعددة المقاصد والنهايات. هذا الشأن في العلم، لم يكن إلا يترسم على صفحات الفن، ساقلا الحركة الحسوبة إلى محاولات التجريبية التي تسعى إلى تثبيت بعض ملامح العالم المتحول من حولها. وكان التوتر المتبادل بين الواقع والفن يضفي على المحاولات من الشدة والشارع، ما يجعلها تبدو -هي الأخرى- وكأنها من قبيل اللعب الذي لن يحلف شيئا ذي بال. أو كأنها تلك المحاولات التي يريد أصحابها أن يوهموا أنفسهم أنهم يصنعون شيئا، يميزهم عن غيرهم من سابقيهم، ويضمن لهم شيئا من التفرّد. إنها الحركة التي يصاحبها كثير من الغضب، وكثير من التوتر، وكثير من التطرف أيضا. تلك السمات التي رصدتها الدراسات السوسيولوجية في كشّها عن طرائق التعامل مع المادة الفنية إبداعا ودراسة. وكان التفشّج الحاصل من عدم القدرة على مواكبة السرعات المتزايدة للعالم ولثباته، تفرض على الذات الكثير من التشنج، والتوجس، خيفة أن تتخلف عن الركب، ولا تقو على ملاحقة الأشياء ومتعلقاتها. ولكن مأساة أن تتخلف الذات عن واقعها، فلا تدرك فيه -على الرغم من توافر المعارف- إلا دلائرها الخاصة في ضرب من الغموض والضبابية.

يطرح الدكتور حبيب مونسى في هذا المقال مختلف التحديات التي تواجه الرواية الجديدة، في خضم التحولات العميقة والمعقدة التي يفرضها عالم اليوم. فبعدما لقد هذا الفن الأنبيس، الرسالة النبيلة التي كانت له لما كان العالم ملك يده، هاهو الآن في مواجهة مفتوحة:

- على مؤلفين: الاستسلام أو المواجهة.
- على أساس احتماليين: الاختفاء تحت ثريّة.
- استثمار الوسائل السمعية البصرية أو العودة نحو الرواية التقليدية.

(*) أستاذ، جامعة سيدي بلعاس.

للعالم، وتجسد حقيقته المطلقة، تستمد منه قيمها ومعاييرها، وتفتح على نيران الجليل والجميل فيه. وهو الفهم الذي أطر الفكر الكلاسيكي القديم بمختلف توجهاته الفلسفية مادية كانت أو مثالية، ما دامت حقائقه وقيمه علوية تتلقاها فيما يشبه الاستسلام الموقن بمحولاتها، الراضي بمطالبها. لذلك كان الفن في أرقى صوره تعبيراً عن هذا الإيمان. وكانت الرواية ذلك النسيج الذي يختصر العالم والمجتمع أمام عيون القراء، معلماً، مرشداً، مثبِتاً القيم، موحياً أن الأشياء والكلمات تدل على مدلولاتها دلالة مباشرة، لا يحول دونها شيء معترض، يحمل الذات عناء لتأويل والبحث. (3)

ويتجسد منطق الاستسلام في لن بنية هذا الفكر: «قائمة على إعادة والتكرار لا تفني إلى إنتاج المعرفة وتجديدها بقدر ما تؤول إلى المحافظة عليها واتصالها وضمان استمرارها». (4) إنها للوضعية التي لا تجد فيها الذات داعياً يحفزها على تغيير القائم الذي يمثلها أحسن تمثيل، والذي يحفظ لها الكيفيات التي استقرت عليها في معاشها وتفكيرها. حتى عمليات الشرح والتفسير مقصورة من هذا المحيط لأنها قد تعقد الواضح، وتضيف إليه ما يشوش سهولته وسلامته.

2- منطق المواجهة:

يرى ميشال فوكو "أن منطلق هذه المرحلة يمكن تحديده انطلاقاً من ملاحظة بسيطة حين: «كف الاسم عن تسمية الأشياء، وحل محله الفعل المحيل على أحداث، وصيرورت، والدال على طريقة تعاملنا مع العالم، ورغباتنا، وإرثنا» (5)

وعندما نستمع إلى "موروكين" يعدد صفات الفن الحديث الذي ولدته الخيبة الناشئة عن حالات الاغتراب، نكتشف فداحة الخطب، في عدم القدرة على المتابعة، وعلى الفهم، وعلى التحصيل كذلك. لقد وصفه ب (الجهنمي، الاحتجاجي، المتعدد، العفن، التخومي، الباحث عن الإثارة، المهيج، المتكلف، الخالي، المسخط، الاستعراضي، الهجين، الوقح، المنفر، العنمي، الإباحي، التهمكي، المبادي...) وكان الفن فقد الرسالة النبيلة التي كانت له من قبل، لما كان العالم ملك يديه، يعرفه، ويصنع قيمه. أما وقد صار العظم غريباً عنه، مستغلقاً عليه، فليس أمامه سوى التذمر والسخط. سوى أن يتصف بالنعوت التي عددها "موروكين" من قبل. (1).

إنها شهادة الروائي كذلك، ضلوع العالم وحركته في الطرف المقابل من القضية لاتهامه صراحة. مسجلاً بذلك الانفصال التام بينهما. يقول "الآن روب غريب" بعدما يؤكد أن العالم لم يعد من ممتلكات الإنسان، وأنه مصدر الغربة التي يكابدها، والتهميش الذي يعانيه، وإن حقيقته: «أولاً وقبل كل شيء في حضوره، فالمهم الآن بالنسبة لنا هو أن نبني أدبا يعمل لتلك الحقيقة حسابها». (2) فالمواجهة مفتوحة على موقفين: الاستسلام، أو المواجهة.

1- منطق الاستسلام:

ينشأ هذا المنطق من وضعية التجانس المتبادلة بين الذات والعالم، معتبرة أن لا صدام بينهما في الوجود، وأن لا تعارض في الحقيقة. وكان الذات امتداد

من الاحتمالات الممكنة التي تنتفخ للقرءاء والتعدد. لذلك كانت حقيقة الفن - ومنه الرواية، على رأي جاك بنفيل-: « ترفض أن تكون قوتا اجتماعيا، ومرعى للخيال، أو أداة ليست العادلات الراهنة. لقد حاولت أن تجعل من نفسها فنا، لا من حيث الشكل، بل من حيث الهدف: أي إثارة مساطعة لقلق الإنسان أمام ما يتجاوزها، أكثر من أن تكون تكرارا منطقيا للرتابة والأحقاد البشرية. » (7).

فالمختلف -إن- في منطق المواجهة، يجعل الرواية تجابه العالم، ولا تسترسل معه، محملة بوتيرة الغضب الذي تجعله الذات إزاء الحقائق التي لم تجد لها حركتها الخاصة من فرص الثروي والفهم. والقلق الذي تعبر عنه الرواية، ليس قلقا ينح عن الهيجول المداهم، وإما هو قلق ناتج من الحوار القاتل الذي بضاعف من نير الاغتراب، ويقفل وطأة التهميش والاستبعاد. فالقلق مستديم ما دامت الحركة المتسارعة للعالم لم تضبط وتيرتها مع حركة الذات نفسها. ولنا أن نميز بين فعلين في جيلين متقاربين من الروائيين لنشهد الفارق في الرؤية والمعالجة. يقول "البيرس": « بينما كان "زولا" و"مو هامل" و"موروا" يطرحون المشكلات التي تطرح في دغل البنيان البشري. جابه "موزيل" و"كافكا" و"كوكتو" و"هوفمستال" و"برتون" المشكلات التي ترفضها العلاقات البشرية والمصادفة، وبين الحكمة الإنسانية وعجز البشر بين المعلوم والمجهول. » (8).

إن الانتقال من وصف النظام البشري إلى التساؤل عن العجز والمصادفات، يفصح عن انتقال جديد في

ومعنى هذه الشهادة، أن الذات لم تعد في موقف المتلقي المستكين الذي يتلقى الأحداث كما هي من غير تدخل أو مناقشة. بل أضحت التعامل مع العالم يقوم على وتيرة أخرى، أكثر تعقيدا وذاتية. فالذات هي المنطلق الجديد للمعرفة، وهي المحدد الرئيسي للدلالة. ومن ثم سلبت الذات من العالم اللغة والمعنى. وأعطت للكلمات دور التمثيل وحسب. وهو الدور الذي يمكن أن تتغير وظائفه تباعا بحسب الرغبات التي تتوخاها الذات من جهة، وبحسب مطالب الأشياء ذاتها. هذا المنطق الذي أفرز جديده من المفاهيم المختلفة والمتناقضة، يمكن أن نوقفه عند حدود مفهوم واحد، هو "الحرية". ذلك أن نقل: « نقل السلطة من عامل خارجي مطلق إلى الإنسان، والانتكاس إلى الذات باعتبارها القيمة العليا والمرجع الأوحد، المؤسس لبنية الفكرية، والعقدية السياسية والاقتصادية، فاضى إلى بروز قيم الحرية الفردية والاحتمال بها والتطير لها. فكل فرد عالمه الخاص، وتجاربه الذاتية، وثوقه، مما يكسب الحكم الفردي شرعية، ويؤله لتبوؤ قيمة عالية كانت غائبة. » (6).

فإذا كان هذا الفهم ينسحب على المستوى الفلسفي في تأطير الفكر الغربي، فإنه يجد في الفن المجال الخصب لاستثمار رؤيته، وتقديم الدليل على أن الذات تستطيع خلق عالمها الخاص التي تراه في مرآة الذات، والتي تجد له من الصور ما يكون مجرد تمثيل له. لا يدل عليه دلالة الحقيقة العينية. فهذه لا تتركها سوى الذات نفسها. بل أيرمز إليه من خلال المسافة التي أضحت تفصل الدال عن المدلول. في وسط

ترفع إلى عين المجتمع جملة الحقائق الغائبة عنه، على الرغم من مكابته لها يومياً، وكأنها التسمم البطيء الذي يذهب حاسته النقطية. وعندما تستشعر الرواية أن الحركة في الواقع، والعالم، وارتدادها على الذات أن تجد في خضم التسارع الملحوظ، مستقرها أبداً، فإنه يتوجب عليهما هي الأخرى أن لا تترى لنفسها مستقراً تنهي عند عتباته حركتها. فالتوثب الذي يسكن العالم، يسكنها في المقابل، جاعلاً من أشكالها المعقولة وغير المعقولة توصيفات للتحولات التي تمكن الحركة الخارجية.

إنه المنطق الذي أقام عليه "ميثال بيتر" نظريته حين اعتقد في اتجاه واحد أن: «البحث عن أشكال جديدة من شأنه إيراد مواضيع جديدة، التي من شأنها الكشف عن علاقات جديدة.» (11) بيد أننا نجد في الإلتزام المقابل، والذي نعتقه أكثر معقولة من الاتجاه الأول، أن تلمس الحركة المستجدة في الحياة، والاستبصار بأبعادها من شأنه أن يتطلب اشكالا أكثر مناسبة له، ولمواضيعه الجديدة. إذ ليس الشكل هو المولد للمواضيع الجديدة. بل الموضوع المستجد البكر هو الذي يفرض على الفن أن يجعله شكله المناسب.

كانت "تتالي ساروت" تشيّد أنبها كلّه: «في المناطق نفسها، في رطوبة هذا العالم وفزعه وغناه، التي هي الحياة كما نشعر بها قبل أن نحولها إلى كلمات.» (12) فالتجدد واقع لا محالة في الحياة. وهو الاكتشاف الذي أسس عليه القرن العشرون مفهومه للواقع المتبدل. فقد: «اكتشف مع "برومست" و"الأنكوسكسوفينيون" أن الحقيقة كالعالم الطبيعي ليست ذات شكل

حركة المواجهة بين الفعل الروائي والعالم من جهة، وبين الأساليب المتبعة التي تسيّر عمليات المرد فيه. إذ ليس من المعقول أن تواجه الطائفة الثانية مشاكلها الخاصة بعين الأدوات التي استعملتها الطائفة الأولى. بل المستجد بهما، جعل البحث المضني يلتفت صراحة إلى الخروج عن الأعراف جميعها بغية تأسيس -ولو على الأقل- إرساء بعض المحاولات الجديدة، ريثما تتبين الرؤية، وتستقر على نمط معين. والقلق الجديد الذي يواجه الرواية الجديدة يتجسد في الشخص. فـ"جون ركلدو" يرى أن: «طمس العلامات الخاصة بالشخصية، مرده إلى أن الإنسان اليوم رقم مبهم بين أرقام مبهم.» (9).

3- مصير الشخصية:

يسجل النقد الأدبي الحديث فيهما اشتغاله على الرواية الجديدة ملاحظة خطيرة، تتصل بطبيعة هذا الجنس من الفن، مفادها أنها: «نوع يستعصي على التقعيد، وتفشل معه كل محاولة للتقنين. لأنه لم يستقر على شكل نهائي. بل يبحث بشكل دائم، ويحذل ذاته أبداً، ويعيد النظر في كل الأشكال التي استقر عليها.» (10) وليس ذلك منه إرادة في التغيير والتجديد التي يطمح إليها كل فن لا يرضى لنفسه أن يكون فناً مكرراً. بل الرواية متابعة متبصرة للواقع. ولا تقصد من المتابعة تلك العملية التي تجعل الرواية محض تسجيل أمين لإفرازات الواقع والعصر. بل المتابعة قد يكون فيها من الاستشراف ما يتجاوز الواقع والعصر معاً. والمتابعة التي تؤسسها الرواية لنفسها، هي الحركة الفاحصة التي

والمواضيع قائلا: «من الواضح أن العالم الذي نعيش فيه يتحول بسرعة مذهلة، والتقنيات التقليدية للرواية لم تعد قادرة على استيعاب كل العلاقات الجديدة التي طرأت.» (14) فليس البحث عن الشكل هو المولد للمواضيع الجديدة، وإنما ما يعمل في صدر العالم من حركة، ومستجد في العلاقات، هو الذي يولد الشكل الذي يتناسب والتوترات التي تصاحبه. ولا فيما ذهب إليه "روب غرييه" من أن مطلب الرواية الجديدة هو: «الرغبة في الخروج عن النجم، والحاجة إلى شيء جديد.» (15) إذ ليست هناك رغبة، بل حاجة ملحة يفرضها الدفق الحيائي المتجدد في الغرب. وليست الغاية هي "الشيء" الجديد وحسب، بل الغاية الشكل الأنسب لاستيعاب الهم المتجدد الذي يخلق الذات ويؤرقها.

4- شخصية المصير:

قد تكون الحيرة المفضية إلى التناقض بين المبدعين والنقاد ورقة أخرى يمكن استغلالها في هذا الباب. لأننا نجد عند النقاد محاولات جاهدة للتمييز بين مصطلحين، يقيم الأول للشخصية وجودها الفعلي، ويعنى الآخر إلى إلغائه. وكأن المسألة التي تطرح اليوم، لم تعد تقف عند سمات الشخصية، وأوصافها الخارجية والداخلية، أو كونها رقما في قائمة من الأرقام المبهمة. بل في مصيرها أسما. يقول "رلان بارت": «إذا كان جزء من الأدب الحديث قد حارب الشخصية، فليس ذلك من أجل تحطيمها، أمر مستحيل. لكن من أجل تجريدها من هويتها، وهو أمر مختلف تماما.» (16) فالموقف الذي يمل

واحد، ولا تخضع في كل مكان للقوانين نفسها. فهي تحتوي على عدة طبقات، وعدة "كثافات". ويتعلق الأمر كله بالمقطع الذي يختاره الإنسان ليقيم بالرؤية فيه، والأدوات التي يستعملها ليسيره ويفسره. إن وجهة نظر الملاحظ، أو الفنان هي أكثر أهمية من الحقيقة الموضوعية التي يلاحظها.» (13)

إن ابتعاد شبح الموضوعية التي حاربها "بارت" في "النقد والحقيقة" فاضحا فعلها الوضعي الدسيس في الدراسات الإنسانية. لا نجد في التجريب الروائي الجديد مكانتها، ولا منطلقها الخاص. مادامت الظواهر التي يرقبها الفنان لا تخضع للاستقرار، بقدر ما تركز إلى وجهات النظر التي تتأرجح بين الاعتدال والتطرف. فرأي الكاتب في الرواية له من القيمة الفنية ما ليس للنظرية التي تزعم الانكفاء على الملاحظة والتجريب.

إن الرواية في تعاملها مع الشخصية، لا تتعامل مع مفهوم الإنسان كما يقدمه علم الاجتماع، والتاريخ، والمباسة.. وإنما تتعامل مع الذات في خضم القلق الذي يسكنها أولا وهي تواجه الحياة، وفي خضم كيانات التعامل معها اجتماعيا، ومياميا، واقتصاديا.. أي في كونها الرقم المبهمة في الفواتير، سجل الإحصاء، ودولوين التسجيل.. في التعامل معها نكرة، مجردة من الأحاسيس والانفعال. إنها حين تطل على كل ذلك لا تجد لنفسها من فضيلة تؤمس عليها وجودها القيمي والإنساني. ليس لها إلا أن تكون الرقم الذي يتعدد من بطاقة لأخرى، دون أن يكون له العدد الواحد الذي يميزه عن غيره من الأعداد. و"يبتور" نفسه، يعود إلى الحركة الخارجية مرة ثانية لتقريرها مبدأ في تحول الأشكال

جون: «محاولة لرد الاعتبار للشخصية المفككة داخل الرواية.» (18).

إن الرواية الجديدة تواجه اليوم أحد احتمالين: الاختفاء أو الردة.

1.4. الاختفاء:

إن ما يقيم فعالية الرواية، ويشير إلى نجاحها، رواجها، وقدرتها على الظفر بعدد كبير من القراء في محيطها المباشر، أو في العالم بعد الترجمة والانتشار. غير أن الملفت حقاً أن الرواية الجديد لم تنجح إلا في خلق ضرب من النور والتقزز من شكلها ومضمونها. وقد تراجعت مقروئيتها في الغرب حتى غدت تقرأ في دوائر مغلقة، وكأنها النص السري الذي لا يفلح إلا بعض المتكبرين في فك طلاسمه، والغازه.

لقد كانت الرواية من قبل ذلك الحامل الذي يستند إليه عددا من القراء المختلفي الثقافات والأعمار، تحصل لكل واحد منهم حاجته، من الخيال والإشارة واللذة. يسارعون إلى اقتنائها، وربما يطالبون في رسائل خاصة مستحثين الكاتب على المزيد من الإنتاج. ومهما يقال عن هذه الحالة من نقد، إلا أنها كانت الرافد المعرفي لكثير من الطبقات الثقافية. تقدم لهم العالم الذي يعيشونه وإضح المعالم، مفهم بالأحاسيس والمشاعر. عالم متوثب كثير الحركة، كثير التقلب. يشاهدونه عن كثب. يتخللون دروبه للمتوية. يفقهون من شأنه ما يفقه الكاتب، وما يصدر عن الشخصيات من مواقف إزاء ما يعترضها من مصائدات. كانت الرواية بذلك تعلم الحياة، تنلصص على الضمائر. تكشف السرائر. كانت

على الناقد هذا القول، لا بد له من معاينة حالتين: تحطيم الشخصية. وتجريدها من هويتها. فإذا كان التحطيم يتصل بالشخصية النمطية التي سكنت الرواية التقليدية بأوصافها القارة المتوارثة، فإن هذا التحطيم قد تولاه التحول الذي عصفت بالجماعات والطبقات والدول.. وعصف بالتقليد التي كانت الآداب تحرسها في هذا الحكم أو ذلك. ولم يكن أمام الرواية سوى وصف التحول الذي تتحسس نتائجه، أو الإقبال على المستجد من أحوال الشخصية لتجعلها عماد فنها. فعمليات الهمم والتحطيم، عمليات خارجية يتولاها الدفق الحداثي بما يسترشد من تحولات على مستوى الشكل والمضمون. تجد رواها المستجدة في الأنس الطلائعي الذي يتشوف إلى المستقبل.

أما التجريد من الهوية فلا يخلوهم عن التحطيم في مقصده، ولا في مجالته. بل التجريد من الهوية هو أول الحركات التي يأخذها التحطيم على عاتقه. فإذا أنت جردت الذات من هويتها، فقد مسختها إلى شيء، يسهل عليك بعدها أن تصنع به ما تشاء. فإذا كان "بارت" يجعل التجريد من الهوية مهمة الرواية الجديدة، فلائه يستشعر أن التجريد لم يتجل بعد ظاهراً للعيان في الواقع بالقدر الذي يلتفت إليه العامة من الناس. وأن مهمة الرواية الجديدة أن ترفعه صارخاً إلى العيان. من هنا يكون التزام الرواية الجديدة التزاماً خارجياً. أي التزامها في اتجاه الذات الإنسانية. وأن رسالتها في فضح هذا التجريد. ولن يكون التزامها ببلغتها وشكلها وحسب، مثلما وجدنا ذلك عند "روب غرييه" (17). بل كما قال "جورج

يوم. وقد ألفوا الحياة نقدا متواصلا من الأحاسيس البسيطة والودعية.

ولم تتوقف الردة عند القراءة ودور النشر المسائرة للأخلاق، بل تعدتها إلى الكتاب أنفسهم، فغيهم من يعود مرة أخرى لاستثمار التقنيات القديمة في الوصف والتحليل. وحضور المؤلف/ الراوي في القصة، يأخذ بيد القارئ ليندله على المواطن التي يريده أن يتوقف فيها للتدبر، والأخرى التي يريده أن يجتازها ملتا بما فيها من استرسال وانسلاط، إنه يعيد إليه لذة القراءة، بما يتخير له من قطع تصلح لإغرائه من جديد.

ولا تقوم الردة كلية على تكرار النماذج القديمة، بل تظل منفتحة على هموم الزمان من الحياة، وعلى المستجد من المصنفات والاحتصالات. غير أن الردة تلبس ذلك كله ثوب السرد الذي تألفه الذات في عمق طبيعتها، والتي لم تخرج عنه في أحاديثها اليومية في رواية الخبر العادي. قد تتسائل لماذا تسلك بها الرواية هذا المسالك الوعر الغريب.. قد لا تفهم عنها هذا التجريد التي يطوح بها بعيدا في متاهات الظن.. قد تستهجن مضاعفة مخاوفها وهي في أمس الحاجة إلى من يأخذ بيدها في عتبات المستجد من الحوادث والهموم.

ولنا أن نسال أخيرا.. هل تعتبر للرواية العربية التي تريد أن تكون جديدة من الحادث في الغرب اليوم ؟

المجال الذي يطل منه القارئ على هموم الغير كبارا وصغارا، تكورا وإناثا..

غير أن الرواية الجديدة التي نبذت وظيفة السرد الأولى، نبذت من طرف خفي هذه الجموع التي كانت تتزاحم على المكتبات لاقتناء الجديد من الروايات الصادرة، وصارت في صمتها، لا تجد سوى صمت الرفوف في المكتبات، ودفء الغبار المتناثر عليها على مر الأيام والسنوات. لقد كان في تحطيمها الشكل المعهود للحكي، تحطيمًا لوجودها من أساسه. وقد تسفر الدراسات الميدانية عن نتائج خطيرة تنصح عن التراجع للقطيع في المقروئية، الذي تسارع إلى تبريره بطغيان الوسائل السمعية والبصرية التي غزت البيوت والمدارس والأندية..

ذلك وهم آخر تتدرغ به الروايات الجديدة، ويسلم به أنصارها خفعا للتهمة التي ألحقت بهم. غير أن رواج المنتسوج المنحصر ببني عن الحادث في لغة الأرقام الدقيقة التي يسجلها أصحاب المكتبات ودور النشر.

2.4 الردة:

يسجل الفكر النقدي الغربي ردة نحو الرواية التقليدية قراءة وإعادة إنتاج على مستوى دور النشر أولا، وعلى مستوى القراء الذي يعيشون نمطًا جليًا السنوات الجميلة التي كانت فيها الرواية ذلك الرفيق في الحل والترحال. تعود بهم إلى عالم مفهوم، منظم العلاقات، بين المفصلات والطبقات. فلم تحمل الحركة المجنونة للذات سوى البلبلة والكوارث التي تتعاظم يوما بعد

9-جون ريكاردو. قضايا الرواية الجديدة. (ت) صياح الجهم. ص: 5. دمشق. 1977.

10- ميشال باختين. الملحمة والرواية. (ت) محمد بركة. ص: 66. دار الفكر للدراسات والتوزيع. ط1. 1987. القاهرة. مصر.

11-M.BUTOR. Le roman comme recherche. ed. Minuit. 1960. Paris. . P.13

12-البيرس. م. م. ص: 207.

13-م. م. ص: 222.

14-M.BUTOR. ibid. p.10.

15-الآن روب غرييه. م. م. ص: 120.

16-R.BARTHES. L'analyse structurale du récit. Communication. N.8. p.16. PARIS.

17-أنطو روب غرييه. م. م. ص: 47.

18-GEORGE JEAN. Le roman. P 186 ed. Seuil. 1970 Pris.

989 ص. 242.

هوامش:

1-أنطو حبيب موسى. فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى. ص: 127. دار الغرب للنشر والتوزيع. وهران. 2001/2000.

2-الآن روب غرييه. نحو رواية جديدة. (ت) محمد إبراهيم مصطفى. ص: 33. دار المعارف. مصر. (دت).

3-M.FOUCAULT. Les Mots et les choses Gallimard 1966. Paris. . P.33

4-محمد ناصر المعجمي. النقد العربي الحديث ومدارس النقد الغربية. ص: 39. دار الأدب موسسة/ دار محمد علي المحامي. ط1. 1998. تونس.

5-م. م. ص: 62.

6-م. م. ص: 65.

7-البيرس. تاريخ الرواية الحديثة. (ت) جورج م. م. ص: 260. منشورات

عويديات. بيروت. 1982.

8-م. م. ص: 253.

من مطبوعات الجاحظية



المؤلف: د. عبد جاسم الساعدي
العنوان: الشعر الوطني الجزائري بين
حركة الإصلاح والثورة
نوع التأليف: دراسة
عدد الصفحات: 240
الحجم: 21/15
الناشر: التبيين/الجاحظية
السنة: 2002

السعيد مومني (*)

كيمياء الخيال: التجلي والفاعلية

(المآزر عام 1962 لخليل حاوي نموذجاً)

نشارك في "الملتقى الوطني حول مناهج تحليل الخطاب بين النظرية والتطبيق" يبحث عنوانه (كيمياء الخيال: التجلي والفاعلية) في قصيدة (المآزر عام 1962) للشاعر خليل حاوي وهي من ديوان "بيادر الجور". (1)

وقبل الشروع في الكشف عن تجليات كيمياء الخيال وفاعليتها نشير إلى أن هناك ثلاثة حوافز بارزة دفعتنا إلى اقتراح إشكالية كيمياء الخيال في الفن، وطرحها على ضوء المنهج التكاملي، لبيان نشاطها وما تنتج، وهذه الحوافز هي :

1- إشارة منظري الفن إلى كيمياء الخيال من خلال نظرياته.

2- إثارة النقاد التطبيقيين مسائلها، باستعمالهم اصطلاحات للكيمياء في نقد الآثار الفنية.

3- الطبيعة الكيميائية للأثر الفني.

1. كيمياء الخيال من نظريات الفن :

يجد من يطالع كتابات منظري الفن، إشارات واضحة إلى كيمياء الخيال وتجلياتها وفاعليتها، ونشاطها وما تنتج، سواء كانت في فن الكلمة، أم اللون، أم الصوت، أم في فن الحركة...

يحاول السعيد مومني أن يؤصل لمصطلح جديد في مجال النقد الأدبي وهو "كيمياء الخيال"، عن طريق تجسيد معالم مفهوم هذا المصطلح على قصيدة: "المآزر عام 1962" للشاعر: خليل حاوي. حيث يبحث عن بعض الذين أشاروا إلى هذا المفهوم ابتداء من الجرجاني وابن عربي ومرورا بـ تـ سـ ـ البوت والفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر والشاعرين الفرنسيين رامبو وبودلير.

(*) أستاذ جامعة عنابة.

والأمر نفسه نلاحظ عند الباحث نبيل راغب في مقال له بعنوان: (التفاعل الكيميائي في الأدب) (5)، إذ يقول: "إن الذي يتصدى لتحليل عمل أدبي ناضج سيكتشف أن العناصر الداخلة في تكوينه قد تحولت من مجرد مواد خام بخصائص معينة إلى عناصر جديدة ومتميزة ذات خصائص مختلفة تماماً، تمنح العمل الأدبي شخصيته المنفردة بين الأعمال الأدبية الأخرى (...) وهذه العملية هي التي تحدث في التفاعل الكيميائي الذي ينتج عنه عناصر جديدة لم تكن داخلة فيه أصلاً. بل إنه بدون هذه العناصر الجديدة فإن الهدف من التفاعل الكيميائي ينقضي أساساً...". وهذا ينطبق على الأدب بصفة خاصة والفن بصفة عامة، فالعمل الأدبي الذي يفشل في صهر كل عناصره في بوتقته، لا يمكن أن يكتسب الأصالة التي تضمه إلى التراث الإنساني الخالد. (6)

كما يخصص المتنوع كتابات الذين ينظرون للأدب، والفن عموماً، كثيرون من الإشارات إلى كيمياء الخيال.

ومن الذين حسموا أمرها فأشاروا إليها بوضوح الشاعر النقاد تاس إليوت (7) والفيلسوف الألماني إرنست كاسيرر (8)، والشاعر المتصوف الفقيه محي الدين بن العربي (9)، والباحث محمد غنيمي هلال (10)، والشاعر الباحث خليل حاوي صاحب (العازر عام 1962) موضوع البحث، (11) وكذلك الباحث شاكر النابلسي (12)، ومثله الباحث جليل كمال الدين والذي يرى أن توجه شعر خليل حاوي وتفرده صادر عن كون الشاعر يُعرف كيمياء الكلمة (13)، وغير هؤلاء كثيرون.

ومن تلك الإشارات، إلى كيمياء الخيال، قول عبد القاهر الجرجاني من كتبه "أسرار البلاغة": "... فالاحتقال والصنعة في التصويرات، التي تروق السامعين وتروعهم، والتخييلات التي تهز الممنوحين وتحركهم، وتغل فعلاً شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الحذوق بالتخطيط والنقش أو النحت (...) كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور، ويشكله من البدع ويوقعه في النفوس من المعاني، التي يتوهم بها الجامد الصامت في صورة الحي الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصح للمعرب المبين للمميز والمعلوم المفقود في حكم الموجود والمشاهد (...) ويصنع من المادة الخسيسة بدعاً يغلة في القيمة ويعلو، ويفعل من قلب الجواهر، وتبدل الطبايع، ما ترى به الكيمياء وقد صحت ودعوى الإكسير وقد وضحت، إلا أنها روحانية تتجلى بالأوهام والأفهام، دون الأجسام والأجرام..." (2).

ويقول أيضاً من كتابته: (دلائل الإعجاز): "ومعلوم أن سبيل الكلام للتصوير والصياغة، وأن سبيل المعنى الذي يعبر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه، كالفضة والذهب منها خاتم لو سوار..." (3)

وفي إشكالية كيمياء الخيال في الفن، يقول كولردج: "... أما الخيال الثانوي، فهو في عرقي صدق للخيال الأولي، غير أنه يوجد مع الإرادة الواعية، هو يشبه الخيال الأولي في نوع الوظيفة التي يؤديها، لكنه يختلف عنه في الدرجة، وفي طريقة نشاطه، إنه يذيق ويلتشي ويحطم لكي يخلق من جديد، وحينما لا تقتضى له هذه العملية، فإنه على الأقل يسعى إلى إيجاد الوحدة وإلى تحويل الواقع إلى مثالي. (4)

3كيمياء الخيال من طبيعة الأثر

الفني:

يبدو، من خلال النماذج العديدة، أن الأثر الفني وطبيعة كيميائية من تشكيل ملكة الخيال، وهي التي شجعت النقد على استعمال لاصطلاحات الكيمياء، ولقد أدرك لك كبار الفنانين، ومنهم الشعراء الكبار.

لقد كتب الشاعر آرثر رامبو arthur rimbaud قصيدة بعنوان verbe alchimie (14) وترجم رمسيس يونان هذا العنوان بـ "كيمياء الكلمة" (15) وترجمه أيضا سمير الحاج شاهين بـ "كيمياء الكلمة" (16)، وسواء أكانت الكيمياء لم السيمياء، أم الكيمياء... فكلها مهارات يسعى بها صاحبها إلى تحويل الشيء أو الأشياء إلى أشياء جديدة تخالف الأولى لأغراض عديدة...

وعنوان رامبو لم يأت اعتباطا، وخاصة أن متن القصيدة لئبق من منافرات وتفاعلات وتحولات شديدة شكلت عالما غريبا على غير مثال سابق.

وهذا هو الإبداع، إذ يشكله فهل كيمياء الخيال، والراجع أن رامبو حدس فاعليات الخيال في الشعر، فكان عنوان قصيدته يشير إليها.

كما نجد الحدس الكيميائي لطبيعة الشعر لدى شار بولير Charles Baudelaire قبله، في قصيدته correspondances (17) والتي مثلت عند الغربيين ما يعرف بـ "تخلط معطيات الحواس" (18) ذي الدلالة الكيميائية.

2كيمياء الخيال من اصطلاحات

النقد التطبيقي:

هل من المصادفة العمياء، أن يكثر نقد الشعر في إطار يرحبهم من الاصطلاحات الكيميائية، أثناء الحديث عن المخيلات الشعرية؟ لم أن الدافع إلى ذلك ما يعمل في القصيدة، فيوجه الناقد بنشاطه إن عن وعي الناقد به، وإن دونه، إلى استعمال اصطلاح الكيمياء في ما يبدع الخيال، حيث يبدو أن سنن كيمياء المادة تقارب فاعليات كيمياء الخيال، إلا أن الأولى تكون في الطبيعة، وأما الثانية، بالشعر، فتكون في الكلمة، وإنه ولكثرة هذه الاصطلاحات الكيميائية في نقد الشعر، نكتفي نمثلا، بما يلي منها: الكيمياء كيمياء الكلمة، كيمياء اللغة، كيمياء الفعل الشعري، كيمياء المعرفة، التفاعل، التحول، الامتزاج، الاختلاط، الانصهار، الخلق، الوحدة العضوية، التعويض، التحليل، التركيب، العجن، الإذابة، المسخ، التصوير، النمو، الصوغ، الصياغة، الصناعة، الصنعة، الجعل، الحيوية، التصوير، الانحلال، البلورة، الأثر، العلاقة، الصيغة، السبك، الاستجابة، الإشعاع، التوهج، للتكوين، التمثل، العنصر، التجرية، النتائج، تبادل الأثر، الدينامية، الإفرز، التبدل، التماهي، التطوير، الكيفية، المفاعلة، التشويه، الصبغ، الانعكاس، الانصصاص، التذبح، التفسخ، التجرد، التعقيد، التشخيص، التوق، الأحوال، التحوير، التآليف، الأكسير...

والمأمل في نتائج النقد التطبيقي يجد كثيرا من الاصطلاحات النقدية ذات الدلالة الكيميائية.

كما ندرکه من تشکیل جواده الشعري إذ
يقول :

له أبطاطي وساقا نعاما

وإرخاء سرجان وتقريب تنقل (22)
ونلاحظ الأمر نفسه على (جسر) خليل
حاوي من قصيدة الجسر، إذ يقول :

يُعبرون الجسر في الصبح خفافا

أضلعي امتكت لهم جسرا وطيد

من كهوف الشرق من مستنقع الشرق

إلى الشرق الجديد

أضلعي امتكت لهم جسرا وطيد* (23)

فهل يوجد، في الحقيقة الثابتة يقينا،
إنسان متلما شكله ابن الفارض ؟ وهل هناك
ليل حق ثابت يقينا قاطعا مثل ليل امرئ
القيس ؟ وهل من الحقيقة أن يوجد حصان
يطليق نصيبه الشعري ؟ وهل شاهدنا أو
سمعنا حقا ثابتا يقينا جسرا حيا من أضلع حي
ولحمه ودمه، مثل جسر حاوي البديع ؟
والجواب بالنفي المطلق، إذ لن تكون تلك
الموجودات الشعرية حقيقية وما كانت ثابتة
قطعا ويقينا (24)، وإنما بدعها الخيال
الإنساني على غير مثال سابق، ووفق
فاعليات كيميائية شكلت من المخلفات
مؤلفات جديدة، لأن الشاعر لا يرضى
بامتزاج أو نقل الواقع كما هو، وإنما يحوله
من هيئة إلى تشكيل جديد (25)، مثل الأنا
الناطق من قول المتنبي:

كم قد قتلت وكم قدمت عندكم

ثم انتفضت فزال القبر والكنن (26)
ومن خلال النماذج المقدمة نتظير ونقد
وإدعاء، نرى أن نشاط كيمياء الخيال ملاحظ

وقد غاب عنهم الطبيعة الكيميائية للشعر
إلا عند بولير.

والحقيقة إن الشعر العظيم، وإن تعدد
لسانه، واحد، لأن طبيعته تعود إلى اللغة le
langage حيث إن الخيال يعمل في
المستويات الدنيا لها (19)، وهما قدرتان
إنسانيتان، سيلن فيهما ها وذاك.

وتظهر كيمياء الخيال من رؤيا الشاعر،
لدى ابن الفارض، إذ ندرک تلك الغريبة
الكيمياء في قصيدته المشهورة (الثانية
الكبرى)، حيث يقول :

وكلي لسان ناظر، مسمع، يد

لنطق، وإدراك، وسمع وبطشه

فعيني ناجت، واللسان مشاهد

وينطبق مني السمع واليد أصف

وسمعت عين تجتلي كل ما بدا

وعيني سمع إن شدا للقوم تنصت (20)

ومن الشعر الكاشف عن فعل كيمياء
الخيال تشكيل ليل امرئ القيس الغريب حين
يقول:

وليل كموج البحر أرخى سدوله

على بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلابه

وأردف أعجازا وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا تجل

بصبح وما الإصباح منك بأمل

فيالك من ليل كان نجومه

بأمرا سكتان إلى صم جندل (21)

وكيفية عمله والمنظومة العضوية للنطق أو التعبير عموماً.

ولقد اخترنا، للكشف عن كيمياء الخيال من حيث التجلي والفاعلية، أن يكون البحث في (لعازر عام 1962).

• تتشكل (لعازر عام 1962) من سبعة عشرة مقطعاً شعرياً تقاربها في أجزاء منها للكشف عن بعض تجليات كيمياء الخيال وفعاليتها فيها.

وبدءاً بعنوان (لعازر عام 1962)، فإننا أمام مناقضة (32) غريبة وهائلة، أن لعازر حبيب يمّوع كان قد عاش، قديماً، في زمن يمّوع (33)، ومات قديماً، ولما ظهره عام 1962، فهذا ما لا يدعيه التاريخ، بل يرده.

وبالتالي فإن من منظور العقل وأحكامه خرافة هائلة، يفسق، وببساطة يصفه بالكنب، ومما لا يكتفينا في نقد الشعر العربي وقد قنّنت في مقولة: "خير الشعر أكنبه" (34) علامة بارزة مروجي هذا الزعم لأسرار الشعرية، وكيفية احتمال الحقيقي والمخيل في الشعر، بل هو عجز عن التوغل في الشعر لامتاحت بعضاً من المألوف في أمشاج الغربة.

إن هذه المفارقة (لعازر عام 1962)، والتي تغذيها مفارقات عديدة، وذلك من إحلال الماضي البعيد في الحاضر أو للمستقبل، أو العكس، لا تدخل في منطق المعقول، وإنما هي تجليات المخيل، ولا يمكن إدراك فعاليتها، بل لا يمكن إدراك الانسجام في هذه المناقضة والصادر عن شدة الاختلاف فيها (35)، إلا إذا خبرنا نشاط كيمياء الخيال والتي تهب بخلق وتأتي بخلق، حينئذ يمكن تحليل هذه المناقضة تحليلًا

لدى الشاعر تحليلًا وتشكيلاً ولدى الناقد أيضاً، ومثل المنظر تأملاً شاملاً، في عمليتي الإبداع والنقد، وفي كل أحوالهما (27).

وعليه، فإن كيمياء الخيال، تبدو قدرة من قدرات الدماغ الإنساني لها وظيفتها وغاياتها، مثلما أن لها تجلياتها وفعاليتها، وهو أمر محتاج إلى عمل مؤسسي يجمع في توجهه للنظرية والتطبيق، ويتوسع إلى كثير من الميادين والمعارف مثل علم النفس واللسانيات وعلم التشريح ... إذ ما الذي يحدث بالضبط عندما ينطق الإنسان بما هو حقيقة يقينا أو بما هو مخيل، أو يعبر عموماً؟

ثم ما العمليات العضوية التي تدخل في تمثيل المعرفة واكتسابها واستعمالها (28)؟ وما التي تدخل في عملية النطق؟

وعليه، يبدو أن كيمياء الخيال هي من أنشطة العقل /الدماغ (29). حيث يقوم الدماغ الإنساني بعمليات تحويلية هائلة (مما لا شك مجهولة والفرضية) (30)، وهو أشبه ما يكون بالمحول الكهربائي الضخم في ما ينتج كما يقول إرنست كاسيرر (31)، إلا أن المحول الكهربائي ينشط في المادة الحسية، وأما الدماغ الإنساني فينشط في الدلالة، أو في المادة المحولة إلى دلالة، ويتجلى نشاطه في الدلالة المحولة إلى الكلمة وبالكلمة كان النطق فكان الإنسان.

والحقيقة إن عرض الأمثلة لكيمياء الخيال في الشعر لا ينتهين والمؤكد أن الأمر جاد، ويدعو إلى التأمل فيه، من أجل نتائج أكثر علمية، ولأنها تتصل بالتجربة الفنية ومنها الشعرية وما يتعلق بها، تبدو هامة، بل نتعداها إلى أفق الاطلاع على أسرار الإنتاج الدماغي في كل حقول المعرفة الإنسانية،

إن لعازر حاوي لا يرغب في بعث إلى حياة فاسدة، وكيف يبعث إلى واقع كان قد فضل الموت عليه، وهو ما يزال مستمرا في ضلله، ولك ما جدوى بعث ميت، كان قد اختار الموت لاختيار ؟ إن لم يكن فيه انبعاثا متفجر من أعماق ذاته (41) إلى حياة أفضل من تلك التي فضل الموت عليها، ولما كانت الحياة التي أرغم على البعث فيها هي التي فضل عليها الموت لفسادها، لك ظل لعازر حاوي يرغب في الموت، فعاد إلى الحياة ميتا، إنه الحي الميت في الحياة.

ومن هذا الحي الميت (لعازر حاوي)، ندرك كيمياء الخيال في هذا الإنسان الغربي (الحي الميت)، كما ندركها أيضا من تشكيلة الناهض من وجود مناصرة (42) شديدة فيه، من تماشج الحياة والموت فيه، وقد أدت هذه المناصرة فيه إلى التفاعل ومنها كان تحويل الحي والميت إلى إنسان حي ميت، يسكن داره مع زوجته، ويتجول في المدينة، ويتحرك بشوارعها مثله مثل الأحياء.

إن التجاسد بين الحي (لعازر يسوع) والميت قد شكل (لعازر حاوي)، ذلك الحي الميت. ومن هذه الصيرورة (43) le devenir بمنتالياتها، ندرك كيمياء الخيال من تجليها (لعازر حاوي)، ومن فاعليتها وهي التي كان بها (لعازر حاوي)، ومنها المناصرة، المفاعلة، التحول، الوحدة...

وهكذا تتراءى لخليل حاوي، في تلك المرحلة القاسية من تاريخ العرب، أن موت العربي أفضل له من حياته المتحركة من فساد إلى فساد (44)، وفي هذا الواقع المأسوي خيل خليل حاوي الإنسان العربي في لعازر الرافض للبعث، وقد مر تاريخنا على بعث

يراعي الواقع الخصيب للكثيف في أحواله الثلاثة المتداخلة والمتفاعلة وهي: حال الحص، حال التجريد، حال التخيل، لامتزاج المعقول من المتخيل أو المخيل منها أو العكس.

اعتنق خليل حاوي القومية العربية بعدما أيقن استحالة فيقة الشام، إن كان دعاة الفينة، وبعد أن استيقظ الواقع، آمن بأن أدرك عرويته وصل إلى لبائيته، ومن يعمق في لبائيته أدرك عرويته، فصار عرويا قل أمثاله.

وقد أرى، بعد أن انفصل عن "الحزب القومي السوري" (36)، مثل غيره أن الوحدة بين مصر وسورية سنة 1958 هي نواة الوحدة العربية المنشودة، وفتحة الانبعاث العربي الشامل، إلا أنه لم تكم طويلا، وجاء عام 1962 يحمل للعرب انقصال سورية عن مصر، وعاد كل شيء في الواقع العربي المجزا إلى ما كان عليه، وتبين أن ما تراءى انبعاثا كان كاذبا (37) وحداثة مشوهة (38). وماتت الوحدة العربية في ميلادها، فالوحي هذا الحديث الرهيب للشاعر بحدثة بعث يسوع حبيبه لعازر، إن عاد لعازر يسوع، قديما، من الموت إلى الحياة سليما، إلا أن لعازر حاوي عندما جاءه يسوع ليبعثه من الموت عام 1962 رفض بعثه إلى حياة أقسى على الحي من القبر على الميت، وتلك هي المفارقة التي تهج شعيرة تشكيل القصيدة عسوما وما ينجم عنها.

ولما أرغم على بعث (39) ليس نابعا لعازر عاد إلى الحياة ميتا إذ هو "الحياة والموت في الحياة" (40).

القاهر الجرجاني في حديثه عن التشبيه: "شدة اختلاف في شدة اختلاف" (50)

هذا إن حديث مجمل عن عالم القصيدة. ولما تفصيله فيكون بالوقوف على تتبع تجليات كيمياء الخيال وفاعليتها، في أربع ظاهرات كبرى بها يكون تشكيل القصيدة.

1- المكان الشعري

2- الزمان الشعري

3- الجسد الشعري

4- الشيء الشعري

أ. كيمياء الخيال من المكان الشعري:

المكان الشعري (51) مبدع مثله مثل المكان الأسطوري أو الخرافي ... ويشملهم جميعا المكان الحياتي، والذي يشكله ندعا على "هنا" مثال سابق (52)، من مادة غنية بتلويح مطالرها واختلافها (53) "بحيث قد يستحيل إلى كائن يعي ويعقل، ويضر، وينفع، ويسمع، وينطق" (54)، إذ لكي يتشكل فإنه يمتص من ظاهرات الشهادة والغيب، فيقدو ما لمتص من ملامحه، وهكذا ينبثق المكان الشعري من نشاط اللغة ذات الفعل الكيمائي الخيالي (55) التشكيلي (56)، وهو "من أرقى الأمكنة، وجمالياته من أفضل جماليات الأمكنة، لأنها تتم عبر كيمياء المكان المدهشة" (57)، ويتشكله المؤلف المختلف يعني ويغرب، فيتجاوز به المكان الجغرافي فئة واكتتازا دلاليا.

ومن تجلياته في قصيدة (لعازر عام 1962) قبر لعازر حاوي الشعري، إذ يقول لعازر حاوي من المقطع الشعري الأول وعنوانه (حفرة بلا قاع): (58)

لعازر يسوع- كما يقول الإنجيل- سنة 1962، أكثر من 1900 سنة.

كما خيل الشاعر واقع الإنسان العربي في قبر لعازر حاوي مثلما خيل "حياة" (45) العربي في زوجه لعازر حاوي الذي أعداها ب "شهوة الموت" (46)، وجعلها على صورته، ثم شدها إلى مصيره، إلى أن أصبحت مثله تمجد الموت، وأصابها لتحول مثله فألمست "أفعى عتيقة" (47)، ومكن الاثنان ممخا لمسح في الوطن القبر، يلتذنان: "الحياة والموت في الحياة" (48).

وهكذا فبتخيل الشاعر الخصيب، والذي أذاب ولا شيء، وحطم -كما يقول كولورديج- ثم شكل ما أراد وكيفما شاء، كان لتبثق عالم مخيل جديد رهيب، مرعب مخوف، بملامح غريبة لا تنتهي، بتعدد القراءات والقراء، دلالاته.

ويبدو أن الشاعر حين شكل عالم القصيدة للفاقد، بالمفاعلة بين الماضي والحاضر في أبرز عناصرهما وهي: المكان والزمان والإنسان والحيوان والأشياء على الجملة، كان يسعى إلى الكشف عن تشوه الإنسان العربي وتعطل عوامل التمكن والعتاء فيه، كما كان يسعى إلى إجلاء فساد واقعة ووخم حياته، وبيوار حضارته في العصر الحديث.

وهكذا نشطت من تخيل الواقع (49) مفاعلة واسعة بين الأشياء المتناثرة: الأمكنة، الأزمنة، الأجساد أو الأشياء على الجملة، فنجم من هذه المفاعلة، ذات المناقرات الشديدة بين مفردات الواقع، تشكيل شعري، هو عالم القصيدة الغريب، فيه كما يقول عبد

تصويرها، مثل صور الحيوانات الخسيسة
والجيف" (62)

وفي المقطع الشعري الثاني، نلاحظ تجلي
كيمياء الخيال من غولته (رحمة ملعونة)،
فإذا كانت الرحمة هي الخير واللين ورقة
القلب، والعطف والمغفرة والإحسان ... و
(ملعونة) من اللعنة وهي السخط والعذاب،
فكيف إن تكون الرحمة ملعونة ؟ إنها حال
خاصة أحس بها لعازر حاوي عام 1962
عندما جاءه يسوع ليبعثه إلى واقع فاسد،
وهي قريبة من حال الإنسان العربي الذي
أغري بومه اتبعات وحدة عربية باطلة،
وبالتالي فإن لعازر حاوي هو تخيل الإنسان
العربي، إذ فيه من ملامح خليل حاوي نفسه،
وهو هو تخيل الواقع لدى الغزالي.

ونذكر كيمياء الخيال من التجاسد بين
لعازر يسوع والإنسان العربي عموماً، ومن
ذلك التجاسد كشكل لعازر حاوي.

ولما المكان الشعري من المقطع
الشعري الثاني فمثاله القبر الشعري للعازر،
وقد انطبق عليه إذ يقول :

صلوات الحب والفصح المغنى

في نموعي الفاصري

أترى تبعث ميتاً

حجرته شهوة الموت،

ترى هل تستطيع

أن تريح الصخر عني

والظلم القاييس عني

في القبر القاييس المرحوم

في القبر المنيع ... (63)

"عمق الحفرة يا حفار

عمقها لقاع لا قرار

يرتمي خلف مدار الشمس

ليلا من رماد

وبقايا نجمة مدفونة خلف المدار" (59)

إن القبور التي تعرف لها قاع، وكل
حفرة مما هو معقول تنتهي به، أما وإن نقرأ
من العنوان -مثلاً- (حفرة بلا قاع) فهذا من
الخيال، وشعرية هذه الحفرة، من خرقها
أصول المطلق وقواعد العقل، وجاوزت بذلك
المعهود، واتسعت وعسقت إلى حيث ينتهي
العقل إذ يبدأ التخيل، وتتجلى كيمياء الخيال
منها في التفاعل بين المعقول المحدود
(الحفرة)، والمخيل للمطلق (بلا قاع) وهذه
المنافرة بين المعقول والمخيل فيها، هي التي
أوهجت شعريتها، وجعلتها يدخل بطلو في
القيمة ويعلو على غير مثال سابق.

وبمواصلة القراءة التجوال (60)، نتكشف
ملاحم أخرى من القبر الشعري للعازر
حاوي، وفيه من القسوة والشدّة ما يربع،
وقد تشكل من عناصر مضادة للحياة، دالة
على الموت والعدم، يقول لعازر لحفار هذا
القبر:

"طف جسمي، لفة، حنطة، واطمره

بكل مالح، صخر من الكبريت

لحم حجري (61)

إن هذا القبر الشعري بقدر ما هو
مخوف مرعب، فهو جميل بتشكيل قبحه
والشاهد على هذا، ما يجري في الواقع :
فالكانات التي تقتحمها العين، حينما تراها في
الطبيعة، ثلها مشاهدتها مصورة إذا لحكم

القبر، إذ يبدو به لعازر حاوي في راحة كبرى، وقد خلصه من فساد الحياة، ومنعه. ويتجلى ذلك من وصف قبره بالمنع، والمنع هو العزير الشديد الذي ينعذر الوصول إليه.

ومن العادة والمألوف أن القبر لا يرقى إلى صفة "المنع"، وإنما يكون القصر، مثلاً، أحق بها منه، لما هيء له من وسائل المنعة. (68)

وهكذا، فعندما صرف القبر فساد الحياة عن لعازر حاوي وصده عنه، صار يراه قصيرا يحميه من الحياة الفاسدة المفسدة، فانبثق تشكيل غريب من مماهات الشاعر بين القبر والقصر بما لكمياء الخيال من فاعليات نشيطة، إذ من صهارة القبر والقر، كما هما في الواقع، تشكل قبر لعازر حاوي بالمنع، على غير مثال سابق، فهو قبر بلامح القصر.

إن الخرافية قبر لعازر حاوي ليس من مائه، إذ هي مما يقع على الحص (القبر، القصر)، وإنما هي من تشكيله، والذي أصبح به موجوداً ثالثاً في القصيدة لا هو القبر ولا القصر، كما هما في الواقع، وبهذا التفاعل والتحول ثم التشكيل تهج شعريته من المناورات العديدة والتي بالصهر الشعري تتحول إلى تشكيل فيه شدة ائتلاف في شدة اختلاف، وهذا من فعل كيمياء الخيال المدهشة، والذي كما يقول محي الدين بن العربي أنه يذهب خلق ويأتي بخلق، ويربك ما لا عين رأت. (69)

وبهذا نكون قد تكينا بعضاً من داخل القبر الشعري، وفيه لعازر حاوي وقد (حجرت شهوة (70) الموت) وهو بنيل من واقع فاسد، فكيف يكون المكان الشعري خارج قبر لعازر حاوي.

إنه القبر الشعري من الدخول، وهو غريب بتشكيله الذي أوجنته كيمياء الخيال، إذ جعلته بصفات لا توجد في القبور الحقيقية، حيث إن لعازر لا يموت فيه ولا يحيى، إنه الميت الحي، فيه يحيا، يتكلم، يعي، ويحكي، ثم يدري أن يموت وألف خارج القبر، وهو يطلب من الرب بعثه، وبالتالي فهذا القبر يخالف بقدر ما يشابه القبور المعهودة، إنه قبر لكنه غير قاتل عندما ينطبق، ثم إن الذي فيه ميت حي، أو حي ميت، وهذه مناقضة مفارقة، وهذا أمر مثير من تخيل الواقع. (64)

كما نتبين كيمياء الخيال من ظلام القبر، فهو لباس مركوم تراكب بعضه على بعض متكاسوا، وهذه حال ليس من طبيعة الظلام المألوف، وإنما هي حال ظلام قبر لعازر حاوي، وقد امتص ملامح فساد الجحمة، فاستحال إلى ظلام غريب، [ونظراً لهذا] ظاهرة لا مادية (الظلام) مع ما هو مادي جامد (اللباس المركوم). فتشكل من هذه المفاعلة ظلام على غير مثال سابق، لا عهد لنا به.

إن هذه المفاعلة، إذن، نشطتها كيمياء الخيال، والتي في الشعر، تعمل في الدلالة اللسانية دون المادة الموضوعية (65)، أو تعمل في الأشياء وقد تحولت إلى كلمات والذي ينبغي قوله هو أن الأشياء ليست شعرية إلا بالقوة، ولا تصبح شعرية بالفعل إلا بفضل اللغة، فبمجرد ما يتحول الواقع إلى كلام يضع مصيره الجمالي بين يدي اللغة (66). فتصبيه فاعليات كيمياء الخيال، وقد تحول إلى لسان فينبدل. (67)

كما يكسب قبر لعازر حاوي، بفعل كيمياء الخيال ملامح أخرى ليست من صفات

البشر في النار التي يعقبا ظلام ينتهي باتقاد النار مجددا، وهكذا يتناوبان تعذيب الإنسان.

ولذلك فضل لعازر حاوي مسكون القبر على ضجيج خارجه، وقد بدا له داخل القبر الممتع، لأنه خارجه هو الجحيم، وكيف يقبل إنسان أن يبعث من الجنة إلى النار ؟

لنا نكتشف من الملامح البارزة لهذا المكان الشعري، امتصاصه من الغيب ملامح جهنم، كما امتص من الشهادة ملامح المكان العربي (72) ... ومن هذه المناظرة فيه، والناجمة من الاختلاف بين المكانين الغيبي والشهادي، كان التفاعل بينهما، فتحولا بالتصاهر إلى مكان شعري مرعب، بقدر ما هو جميل تشكيله.

إن هذا المكان الشعري قد تشكل باعتمال فاعليات كيمياء الخيال ونشاطها في اللسانية الموهلة من الجسمي والمجرد والمخيل، فكان بدعا جديدا على غير مثال سابق، إنما هو نموذج ذاته، غير مقلد ولا يستنسخ، لا نموذج له إلا هو، وهذا هو الإبداع، ولن يكون هذا للمكان الشعري إلا في نص قصيدته (لعازر عام 1962).

ويطول بنا الحديث عن أحوال المكان الشعري وتجلياته من هذه القصيدة الكبرى، ولهمم أنه لما بعث لعازر حاوي من قبل يسوع عام 1962 بلا رغبة، ودون أن يوفر له أسباب البعث وشروطه، عاد لعازر حاوي حيا. ميتا في الحياة، عاد مسخا إلى مكان شعري فاسد، قاتل، موات إذ يقول :

"عبثا تلقي ستارا أرجواني

على الرؤيا اللعينة

وبكت نفسي الحزينة

إن استمرار لعازر حاوي في حكايته أحواله، وفي كشف عن واقعة، يفتح التشكيل الشعري عن خارج القبر، فيتجلى المكان الشعري منه مربعا قاتلا، خرابا، موبوءا، تتناوب عليه النار والعممة، وهو يعطك البشر ويطحنها طحيننا حيث يقول :

"كيف يحييني ليجلو

عممة عصبت بها أختي الحزينة

جون أن يمسح عن جفني

حصى الرعب والرؤيا اللعينة :

لم يزل ما كان من قبل وكان

برقا فوق رأسي يتلوى لفحوان

شارع تعبده الفول

وقطعات الكهوف المعتمة

مارد هشم وجه الشمس

عري زهوها عن جسمه

عمته تنزف من وهج الثمار

الجماهير التي يهلكها دواب نار

وتعوت النار في العممة

والعممة تحتل لنار" (71)

هذا هو المكان الشعري خارج القبر فاسد، قاتل، قد دفع لعازر حاوي أن يحتفي منه القبر المنيح، بل هو الجحيم تنظلي، إذ السماء تمزقها البروق المتفتية، وشوارع المدن تعبها الخيلان، وقطعان من مسوخ الكهوف تجوس هنا وهناك، ولما الشمس فقد هشم وجهها المردة العتاة، فانطفا ضياؤها، وزال حسنها، ولم يبق منها إلا عظام مشوهة، وحتى ما ينبت للمكان أصبح يذرف بالظلام، وقد نصبت دواليب نار تدور عاكلة

وقد تشكل المكان الشعري، للمشاهد الأخير، من مادة بالغة التنوع والاختلاف، ومنها تخيل دار لعازر حاوي وزوجته في حفرة الأفعى، بعد أن مسخت الزوجة "أفعى عتيقة" ومسح لعازر حاوي حيا ميتا في الحياة.

ومن بدائع كيمياء الخيال أن زوجة لعازر حاوي على الرغم من أنها تفتت، إلا أنها نعي، وتحكي حالها، وتترك مسخها، ومسح زوجها، لكنها لا تقوى على تخليصه أو التخلص مما يعانيان.

وهكذا فالتفاعل بين المتغيرات، مثل دار البشر وحفرة الأفعى، وبتصاهاهما تحولا إلى حفرة غريبة، حفرة شعرية، تتماهى فيها متكاملة ملامح دار البشر وحفر الأفعى يسكنها مسخان، هما لعازر حاوي وزوجته المتعوبة.

إلى الذي شكل هذا المكان الشعري المستغرب هو فعل متاليات كيمياء الخيال، ومن فاعليتها، المنافرة، المفاعلة، التحول، التشكل، وغيرها ...

تلك، هي، إذن، بعض لميَّاز المكان الشعري والتي كشفتها عنها في قصيدة (لعازر عام 1962)، ويبقى الكثير منها يحتاج إلى تأمل وروية وجهد أكبر، ووقت أطول.

2 كيمياء الخيال من الزمان الشعري:

إن اقتراحنا مفهوم كيمياء الخيال لمقاربة تشكيل القصيدة، لا نعي به أبداً، أننا نتوصل لذلك قواعد ومعادلات الكيمياء الطبيعية، إذ أننا لم نقصد بهذا المفهوم، الأصيل في الفن، تلك الإجراءات العلمية الصرف، وما فكرنا فيها، ولا يحب، وإنما نطمح بذلك المفهوم إلى تبني الروح الكيميائية، عند تأمل الأثر

كنت ميتاً بارداً يعبر

أسواق للمدينة

الجماهير التي يعلكها دولاب نار

من أنا حتى أرد النار عنها والدولار

عمق الحفرة يا حفار،

عمقها لقاع لا قرار" (73)

وهكذا يستمر المكان الشعري يتشكل من مقطع شعري إلى آخر بملامح غريبة، مختلفة خصيصة معقدة، بفعل كيمياء الخيال، ويظل لعازر حاوي حيا ميتا يمارس لبشع العذاب على زوجته، ولطالما ترجته أن يستقيم، فيعود إلى سواء الفطرة، إلا أنه لزم موقفه وهو : "الحياة والموت في الحياة" (74)، بل أعدى زوجته بشهوة الموت، ثم جرفها إلى مصيره فتحولت - وهي في كمال الاستواء - إلى (أفعى عتيقة) (75)، ورنبت عليه دلب والمخالب (76) مسخاً لمسح بحيث نقول :

حلوة سمرار شقيقة

"خدعة المرأة، رياه، وتمويه العيون

إن لي جسماً

تحميه وتبنيه الظنون

أنطوي في حفرتي

أفعى عتيقة

تنسج القمصان

من أبخرة الكبريت، من وهج النيوب

لحبيب عاد من حفرته

ميتاً كتيب

لحبيب ينزف الكبريت

مسود اللهب (77)

للتشكيل الجسدي، يتشكل زمن شعري أيضا، فلا وجود لجسد دون زمن.

ومن تفاعل الزمن القديم، زمن لعازر يسوع، والزمن الحديث زمن الإنسان العربي المعاصر عام 1962، تشكل زمن شعري، هو زمن لعازر حاوي، تتداخل فيه الأزمنة متفاعلة.

ومن هذا للزمن (بمفهوم تفاعل أزمنة مختلفة، لا بمفهوم حدوث أشياء في زمن واحد) كان الزمن الشعري الذي يؤرخ من خلال القصيدة للعازر حاوي، وفيه كانت الهيمنة للحاضر، فامتص الماضي والمستقبل، فشكل زمنا مستغريا مشبعا بالذكرى، ويشع بأحداث الآن، وتجري فيه الرؤيا الفاجعة بما سيكون (84)، إذ إن هذه القصيدة كانت نبوءة بهزيمة العرب في جون عام 1967.

وهكذا يتشكل الزمن الشعري غريبا، من تفاعل أزمنة عديدة مختلفة، غريبة المكان والجسد الشعريين، بل غريبة كل ما هو شعري، وهذا من فعل الكيمياء، إلا أنها خيالية تفعل في دلالات دون الحسن. (85)

وهكذا فإن الزمن الشعري، وعلى الرغم من خصوصيته، يشكل الزمن الوجودي، في كونه يسري في كل الأشياء، إذ به ينضبط عالم القصيدة في ظاهراته المختلفة. (86)

3 كيمياء الخيال من الجسد الشعري:

نلاحظ، بوضوح، تجليات كيمياء الخيال، وفاعلياتها من التجاسد، وهو في أبسط أحواله، تفاعل ملامح جسد أو لجساد (حقيقة أو مخيلة) مع جسد أو عدة أحساد لتشكيل جسد شعري جديد، أو أن يشكل الشاعر جسدا شعريا من ملامح جسدية متفرقة سواء أكانت

الفني، لأنه من طبيعة كيميائية خيالية، مثلما دعا "غستاف لامتسون" لتبني الروح العلمية في الأدب لا قواعد العلم. (78)

إن الدعوة إلى فهم الشعر ونقده من منظور كيمياء الخيال، تبدو هامة، لأنها طريق نهج، له غايات علمية، مثل : معرفة خصائص ومميزات تلك التفاعلات الغريبة التي تنجحها الكلمات حينما ترتبط ببعضها بكيفيات لا عهد للغة بها، ثم ما ينجم من تأثيرات متبادلة في الدلالات، وما يطرأ عليها من تحولات. (79)

وهذا التوجه في فهم التشكيل الشعري من طبيعة الكيميائية الخيالية من حيث تجلياتها وفاعلياتها، يقود إلى مقاربة الزمن الشعري منه من خلال قصيدة (لعازر عام 1962).

ولا نتوسع في تتبع تجليات الإيماني الشعري من تشكيل القصيدة، إذ يكفي قياس ذلك تجز واحد، نقف فيه على نشاط كيمياء الخيال في تشكيل الزمن الشعري، ومثال ذلك الزمنية الشعرية (80) من العنوان (لعازر عام 1962) (81).

إن زمنية العنوان من منظور العقل كاذبة باطلة، أو هي على الأقل، مضللة، وهو الأمر الذي أسماه محي الدين صبحي (ضلالة الزمن) (82) في الشعر الحدائي، لأن لعازر كما يروي قصته الإنجيل، كان قد عاش في زمن يسوع (83)، ولما أن يظهر لعازر عام 1962، فهذا مالم يحدث في التاريخ، وقد بينا ذلك في بديلة البحث. إذ عندما خيل الشاعر لعازر في الإنسان العربي المعاصر، الرافض واقعة، والمفضل للموت عليه، ومن هذا التجاسد بينهما تشكل لعازر حاوي، ومن هذا

الأسطوريين (99)، مثلما فيه ملامح الغريب عن زوجته (100)، كما فيه ملاح الوحوش المفترسة (101)، وفيه ملاح الأمراء الطغاة المتألهين (102)، ومن ملامح العشاق المتكيمين أمثال قيس بن الملوح العامري (مجنون ليلى) (103)، وفيه أيضا من ملامح لجان (104)، والأفعى (105)، وفيه من ملامح الطيوف (106)، كما امتص لعازر حاوي من ملامح الإنسان العربي (107)، كما فيه من ملامح أي إنسان تحيط لهاله المصيرية، مثلما فيه كثير من ملامح الشاعر خليل حاوي، وهو الذي شكله (108) كيفما أراد وشاء، وخاصة رغبة لعازر في الموت (109)، والتي نفذها عام (110) 1962، والتي هي من النزعة الانتحارية التي كان يعانيها خليل حاوي (111)، إذ أعدى بها لعازر حاوي، وقد نفذها خليل حاوي انتحارا عشرين عاما بعد انتحار لعازر حاوي، وذلك ليلة السادس من جوان عام 1982. (112)

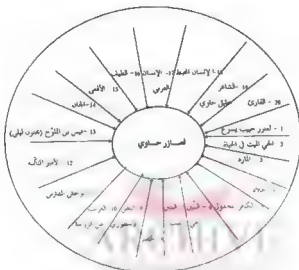
كما امتص حاوي مزيدا من الملامح الأخرى من القارئ، وذلك بالتجاسد بينهما، حينما يتخيله القارئ أثناء القراءة، إذ مثلما يؤثر لعازر حاوي في القارئ، يتأثر به، وهذا التأثير والتأثر بينهما هو الذي ينشط التجاسد بينهما، ومن لذة التجاسد بين لقراء والشخص والفنية، هي اختلاف نوع الاستجابة ودرجاتها بين قراء الشخصية للوحدة، وبالتالي فإن لعازر حاوي، يكتسب من قارئ ملامح غير التي يكتسبها من قارئ آخر.

في عالم الحب أم عالم التجريد أم عالم التخيل (87)، وساء في ذلك لكان الجسد الشعري المشكل حيا أم ميتا، أم حيا ميتا مثل لعازر حاوي، وفي ظاهرة التجاسد يقول "لانغتون" Langton : "إن أغلب هذه الأشباح هي أرواح حيوانات مفصولة عن أجسادها، وخاصة حيوانات يخشاها الإنسان، أو حيوانات مركبة أي مزيجا من أجزاء من حيوانات حقيقية" (88)، وفي هذا الشأن أيضا يقول محمد غنيمي هلال : "قد يقوم الكاتب بتصوير نموذج لإنسان تتمثل فيه مجموعة من الفضائل أو الرذائل أو من العواطف المختلفة التي كانت من قبل في عالم التجريد أو متفرقة في مختلف الأشخاص، وينفذ الكاتب في نموده من فنه، ما يخلق منه في الأدب مثالا ينبض بالحياة، أغنى في تولحيه النفسية وأجمل وأوضح في معالمة مما نرى في الطبيعة". (89)

ومما سبق ندرك أن الجسد الشعري تتشكل جديد من ملامح جسمية أو غيرها، وهو يمتص كيانه من غيره ليتوجد على غير مثال سابق، وفق كيمياء الخيال بفاعلياتها النشطة.

وهذا الأمر ملاحظ على لعازر حاوي (90) والذي امتص بعض ملامحه من عدة أجساد، إذ فيه من ملامح لعازر المذكور في الإنجيل (91)، ومن ملامح الأموات، حيث هو الحي الميت في الحياة (92)، كما فيه من ملامح العتاة (93) والجلادين (94)، ومن ملامح الكفرة المخدولين (95)، كما امتص لعازر حاوي بعض ملامحه من التتبع حيا (96) وميتا (97) ولامح الخضرة مغلوبا (98)، وفيه أيضا من ملامح الأبطال

وهكذا فإن الجسدية، هي لحد مصادر مادة تشكيل لعازر حاوي، فقد امتص كثيرا من ملامحه من أشخاص حقيقيين أو خياليين، أو أنه امتص بعضها منها من عالم التحريد، ويبدو أن التجاسد -كما رأينا- هو الفاعليات تشكيل الجسد الشعري وأحد مصادر غرابته.



خطاطة لتجاسد لعازر حاوي مع بعض الاجساد

فقد شكلها الشاعر من مادة ذات مصادر متعددة ومتنوعة ومختلفة، أحدها الجسدية المستخلصة من عدة أجساد مختلفين.

لقد امتص (113) تشكيلها الشعري لكي تتوجد بدعا على غير مثال سابق، إنما هي نموذج ذاتها، من ملامح الزوجة الآلية في الجمال النفسي والجسمي (114)، وفيها ملامح الغريسة التي يصطادها النمر، فيروي عطشه من دمها ويشبع من أشلائها (115)، ولها ملامح الأنثى الغريبة عن لعازر حاوي زوجها والغريب عنها بمسحة (116).

وإذا كان لعازر حاوي -كما رأينا- غير عادي بتشكيله -لابداته-، غريبا يتجاوز إدراك العقل له، فذلك كانت زوجته، فهي بتشكيلها تنوّهج غريبة، لا يستوعبها مثله، إلا التجربة التخيلية أثناء القراءة، إذ هي شدة اختلاف في شدة اختلاف.

وإذا كان لعازر حاوي قد شكلته، من متعدد، فاعليات كيمياء الخيال، مثل المناظرة والمفاعلة والتحويل ... وفيها التجاسد، فقد وقفنا على بعض تجلياته فيه، فإن تشكيل زوجته يماثل تشكيله.

ولها أيضا ملامح الأجساد الذين يرمى بهم في الأنهار تعويذة سحرية لإسقاط المطر، ورد الخصب إلى الأرض اليابس، كما آمن من البديليون (128) ونتيجة لإصابته بالجنون (129)، ترى نفسها مرة، عروما، في لثم قوالم، وأحسن حال، وأفخر مقام (130)، ومرة، أن ذلك من أثر الجنون (131)، إذ إن جسمها أصبح عرضة للتبدل والتحول، فلا يستقر على حال، حيث يكتسب ويفقد من الملامح والأحوال التي لا نهاية لها (132)، بل هو في صيرورة كيميائية غريبة، تصيبه بتحويلات متوالية بها ينحل إلى أجسام لا متناهية، لا تكف عن التشكل (133)، فهو مرة، طيف، أو وهم، ومرة مسخ أو بدع لا يكونه إلا تخيل القارئ، بنشاط كيمياء الخيال، كما يبهه الشاعر نكبياء الفعل الشعري (134) وذلك هي كيمياء الخيال - سواء في الكتابة أو القراءة - والتي تجعل زوجة لعازر حاوي تنفى، فتكون "القي عتيقة" (135) وتلك الزوجة الأقوى لها أيضا ملامح إيليس (136) التي تنكر القوي وأغرى حواء بالعصيان حتى سقطت وأنتم من اللجنة إلى عالم الخطيئة والموت (137) مثلما سقطت لعازر حاوي وزوجته الأقوى إيليس في الحفرة/ القبر يعانين الجحيم فيها مسخا لمسخر (138).

وبالتأمل في زوجة لعازر حاوي، نكتشف فيها بعض ملامح الشاعر خليل حاوي، مثلما أعدى بها زوجها، ومن أبرز ملامحه فيها رغبته الشديدة في الانتحار (139) وتلك من نزعة الانتحارية - كما لسلفنا - وقد عاناها طويلا إلى أن حققها بانتحاره ليلة السادس من جوان 1982، كما أنه فيها من إلهاده (140) ...

كما يمتص تشكيلها ملامح حسناء حلوة (117)، تلك "العزراء الجميلة التي يقدمها الناس للثنين كي يتقوا شره الباغى" (118)، وتأخذ من ملامح لعازر حاوي رغبته في الموت (119) والتي هي من النزعة الانتحارية، التي كان الشاعر خليل حاوي يعانيتها، وقد أعداها بها مثلما أعدى بها زوجها، كما يأخذ تشكيل زوجة لعازر حاوي من ملامح المرأة المنهارة للمجنونة (120) مثلما تظهر فيها ملامح مريم المجنونة بتجاسدها العميق معها (121)، وتتبع زوجة لعازر حاوي "مخاطبتها للمسيح بما يشبه التعنيف، وهي تستعرض علاقته بمريم المجنونة، كأنها هنا تسقط لوعة حرمانها الجنسي الحاد على هذه الشخصية الأخيرة وسلوكها.

ويتخذ الشاعر هنا منا يذكره الإنجيل عن دهن مريم قديمي المسيح بالليليب وسيلجها لهما بشعرها" (122) منطلقا منعته زوجة لعازر ل [حاوي] بصورة أكثر توهجا وإغراء (..) لتتفق مع تفسيرها لسلوكها باعتباره إعلانا متحرقا جامحا عن شهوة مقموعة ورغبة مكبوتة ترزح المرأة تحت وطأتها (123) ... إن تشكيل زوجة لعازر حاوي، هو من فاعليات كيمياء الخيال، مثل: المنافرة والمفاعلة، والتحويل، والوحدة، الجدة...

كما تظهر فيها ملامح المرأة الكافرة (124) والمؤمنة أيضا (125)، مثلما يمتص تشكيلها الشعري ملامح الطفلة (126)، في براعتها مع زوجها لعازر حاوي، ذلك التئين الصريح (127).

إن المتأمل في تشكيل لعازر حاوي، وزوجته، بجده وقد انبثق من تفاعلات واسعة وعسيفة هي التجاسد بين عديد الأجساد، وقد نشطتها مناقرات (142) شديدة بين الملامح التي تشكلا منها، فينجم بالصهر من هذه المناقرات الانسجام في التشكيل، إذ هما (لعازر وزوجته) "شدة لتتلاف في شدة لختلاف" (143)، كما يقول عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن التشبيه.

إن هذه الضرورة المنتجة لتشكيل منسجم هي من فعل كيمياء الخيال، حيث ومن للتطورات والمتواليات التفاعلية تتشكل مركبات خيالية جديدة كما يقول ت، س، إليوت (144) ومنها لعازر وزوجته.

كما أن القارئ يعايش زوجه لعازر، بفعل القراءة، فإن هذه المعاشاة ليست بريئة محايدة، وإنما هما يتبادلان الأثر، وبالتالي بقدر ما تعديه ببعض لحوالها، فإنه كذلك يشحنها بأحوالها منه ولذلة ذلك مبدأ تعدد القراءات بتعدد القراء وأحوال القارئ للوحد، وكذلك نوعية التأثير والاستجابة ودرجتها، وبالتالي فإن زوجه لعازر حاوي متمص من قارئ ملامح وأحوال غير التي نكسبها من آخر.

وهكذا فالتجاسد الذي نشط تشكيل زوجه لعازر، بين عدة أجساد ممن أشرنا إليهم لو لم نثر، فهو من فاعليات كيمياء الخيال والتي بها يبدع الشاعر كما يبدع القارئ من مادة مألوفة أجسادا غريبة على غير مثال سابق. (141)



خطاطة لتجاسد زوجه لعازر حاوي مع بعض الأجساد

جان، دم مجنون، سيفاً موروقاً، جوع الأرض
شلال أذغال من الفرسان، تثنى الكتب
الصفراء، صدى يفرش عيني، أقمار المवाद،
أفراس الرياح، رياح الجوع، سولقي شعرها،
يرعد جوع، الضوء، مروج الخمر، الجيب
المجري، عصب يصهل، الظلّاتم الحجري،
جوع المجامر، ظل شعاع، جبال الليل، جوع
الريح، شمس الجحيم، وهج النيوب، ليل
المكون، يغني صحو مرثي، خدعة المرأة.

إن المتأمل في هذه الأشياء الشعرية،
وعلى اختلافها يجدها غير "حقيقية"، وقد
شكلت من منقرات عديدة أثناء العملية
التشكيلية، وإنما الذي صهرها وجعلها تنتهي
باختلافها إلى حال من الائتلاف والانسجام
هو قاطعيات كيمياء الخيال، حيث الخيال كما
يقول كولورديج : "يذهب ويلتشي ويحطم لكي
يخلق من جديد" (147) وإن تحول الشيء إلى
كلمة فيه نوعان سببان، فالأول تحول لساني،
به يتحول الشيء في نسبة إلى كلام (148)،
ولما الثاني فتحول شعري يكون به إبداع
الأشياء الشعرية كلمات، وهكذا فإننا، كما
يقول "ملارمي" لا نصنع الشعر بالأفكار،
ولما بالكلمات. (149)

إن علاقة الأشياء بالكلمات، من أعقد
مسائل اللغة، وكل الاطاريح التي تناولتها
كانت عرضة للنقد، وعلى الرغم من
خصوصية هذه العلاقة، وصعوبة إدراكها مع
الإقرار بإشكاليها، فإنه يبدو أن العلاقة بين
الأشياء والكلمات هي علاقة تحويلية، وهذا
التحويل نسبي وعلى غاية من التعقيد، إذ
باللغة كما يقول "جان كوهن" "يتحول الواقع
إلى كلام" (150)، ولما في الشعر فإنه الواقع
المحول في نسبة إلى كلام يخضع إلى تحول

4. كيمياء الخيال من الأشياء زوجة

لعارز حاوي مع بعض الأجساد

مثلما تشكل قاطعيات كيمياء الخيال -كما
رأينا- المكان الشعري والزمن الشعري
والجسد الشعري، على غير مثال سابق،
تتشط كذلك مشكلة الشيء الشعري على
اختلاف أنواعه وتعددتها.

إن الأشياء الشعرية غريبة، غير مألفة،
مدبغة على غير مثال سابق، لا وجود لها إلا
في القصيدة التي تظهر فيها، ويستحيل
استنتاجها أو نقلها، إذ لا نموذج لها إلا هي،
وقد قصدنا بالشيء (145)، في هذا المبحث
غير المكان والزمان والجسد.

إن المتأمل في الأشياء الشعرية، والتي
جعلناها لمثلة لتجليات كيمياء الخيال
وقاطعياتها، يجدها قامت من طافريات متدببة
أثناء العملية الإنشائية (146)، أو العملية
التشكيلية، وبالتفاعل والتصاهر، والتحول،
تتشكل جديدة، لا وجود لها إلا في ما وجدت
فيه من الآثار الفنية، ولا تكون خارجها،
وهي بذلك، لا نموذج لها، فعلا، إلا هي
نفسها ومنها من قصيدة (لعارز علم 162)
على سبيل التمثيل :

ليلا من رماد، لظلام اليبس المرموم،
رحمة ملعونة، برق يتلوى لفعون، وهج
الثمار، زورق ميت، خنجر يلهث مجنونا
وأصمى، حجر الدار يغني، تغني عتبات
الدار، الخمر تغني، ستار الحزن يخضر،
صنري الريان، حب تصفى واختمر، سرير
مارج بالموج من خمر وطيب، جنة النفاك،
أشلاء من الحق، أشدق طولحين للشر،
معول نار، جنون الدخنة الحمراء، أشدق

الغموض، الإحياء، النمو، الحركة، الإيقاع، الجمال، اللطوف.

إن كيمياء الخيال هي التي ميزت قصيدة (العازر عام 1962) بالعظمة (153)، والتفرد (154).

إن القصيدة لا تقرأ قراءة تأثير شعريتها، وتمتدح مكنوناتها المتوترة في مهيب الدلالات اللامتناهية (155) إلا بفهم مادتها المستخلصة من الواقع في بعده التاريخي والأنبي، الحسي والمجرد، الحقيقي والمخيّل، العام والخاص.

إن (العازر عام 1962) لا تقرأ قراءة إيجابية إلا بإدراك تجليات كيمياء المعرفة (156) وفاعليتها فيها، إذ هي ذروة ما وصلت إليه التجربة الشعرية العربية المعاصرة. (157)

هذا كائن ليكتسب تشكيلها الشعري خصوصية دلالية لا ينتهي ليحلها، لو لم يكن الشاعر خليل حاوي يُعرف كيمياء الكلمة. (158)

وأخيراً، فإذا كيمياء الخيال بتجلياتها وفاعليتها، تبدو نهجا قريبا لمقاربة التجربة الشعرية في أبعادها المختلفة والمتعددة.

عاقبة، ينتهي إلى تشكيل أشياء شعرية مادتها الواقع ولكنها على غير مثال سابق.

مثلا هي الأشياء الشعرية التي جعلناها أمثلة لتجليات كيمياء الخيال في قصيدة (العازر عام 1962). إن البحث في مادة الأشياء الشعرية وطبيعتها وتشكيلها ... ليس بالأمر الهين، إنما يتطلب من الباحث علما بها واسعا ومنهجيا متكاملا به يستشرف أحوالها وغرائبها.

وهو في ذلك مثل الصبلي عارفا بأحوال الأشياء، وقد تحولت أو أبدعت كلمات، فشكّلت عالما مخيلا بديعا، على قدر كبير من الفطنة والسحر والجاذبية.

وهكذا فإن نشاط كيمياء الخيال في الشعر أو الفن عموما، في تشكيل أشياء شعرية جديدة يقربنا من دور الصبلي أو المخبري (151) الذي يتابع بثقة التحولات العميقة التي يجريها الشاعر على الواقع من أجل أن يشكل شيئا جديدا (152).

وهكذا، فإن المكان والزمان والجسد والأشياء الشعرية عموما، هي من تجليات كيمياء الخيال من (العازر عام 1962).

وهي أبداع غريبة، لا يمانتها، ولكن بتشكيلها على غير مثال سابق، ولا وجود لها إلا في قصيدتها، إذ يستحيل نقلها أو استنتاجها، لأنه لا نموذج لها إلا هي، وهذا منتهى الإبداع والشعرية.

ولما فاعليات كيمياء الخيال التي شكّلتها فأبرزها :

المنافرة، المفاعلة، التحول، التشكيل، الوحدة، الجدة، الغرابة، المغايرة، المشابهة،

(13) جليل كمال الدين، الشعر العربي وروح العصر، دار العلم للملايين، بيروت : لبنان، 1964، ص : 404.

hernu lemaître, la poésie depuis 102 (14) baudlaire paris, 1965, p

(15) آرثر رامبو، فصل في الجحيم، ترجمة : رمسيس يونان، ط1، دار التنوير، بيروت : لبنان، 1983، ص : 43، 46.

(16) سمير الحاج شاهين، رامبو، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت : لبنان، 1977، ص : 304.

Charles Baudlaire, les fleurs du mal, (17) Paris, 1972, p16

(18) نقولا سعادة، قضايا أدبية، ط1، دار مارون عيود، بيروت : لبنان، 1984، ص : 91.

(19) محمد طاهر ناهيف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط1، دار الإندلس، بيروت : لبنان، 1981، ص : 148.

(20) ابن القارض، الديوان، تحقيق : كرم البستاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت : لبنان، 1979، ص : 101.

(21) الزوزني، شرح المعاني السبع، ط5، مكتبة المعارف، بيروت : لبنان، 1985، ص : 37، 38، 39.

(22) لمرجع السابق، ص : 48 .

(23) خليل حاوي، نهر الرماد، ط3، دار للطباعة، بيروت : لبنان، 1962، ص : 138.

(24) محمود بخوي، معجم الفلسفة، مطبعة البعث، قسنطينة : الجزائر، 1979، ص : 53.

Florence Begel, la philosophie de (25) lartm ed.Meme sevil, Paris, 1998, p20

الهوامش:

(1) خليل حاوي، بشار الجوع، ط1، دار الأدب، بيروت : لبنان، 1965، ص : 35 إلى 83.

(2) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت : لبنان، 1988، ص : 297، 298.

(3) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (دت)، ص : 196، 316.

(4) أنكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ط1، دار الحديث، بيروت : لبنان، 1986، ص : 219.

(5) نبيل راض، التفاعل الكمياتي في الأدب، مجلة الطليعة، عدد : 4، مؤسسة الأهرام، القاهرة : مصر، 177، ص : 69، 70.

(6) المرجع السابق، ص : 69.

(7) عبد المنعم تليمة، مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة، القاهرة : مصر، 1976، ص : 207.

(8) أمير حلمي مطر، فلسفة الجمال، دار الثقافة، القاهرة : مصر، 1984، ص : 203.

(9) عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة : مصر، 1984، ص : 279، 282.

(10) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ط5، دار العودة، بيروت، (دت)، ص : 303.

(11) جهاد فاضل، قضايا الشعر الحديث، ط1، دار الشروق، بيروت : لبنان، 1984، ص : 271، 284.

(12) شاكر النابلسي،جماليات المكان في الرواية العربية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت : لبنان، 1984، ص : 18، 328.

- (26) لمتنبي، الديوان، شرح ناصيف اليازجي، ط2، دار القلم، بيروت : لبنان (د.ت)، ص : 509.
- (27) بيل راضب، التفاعل الكميقي في الأدب، مجلة الطليعة، المرجع السابق، ص : 70.
- (28) عام تشومسكي، اللغة والمشكلات المعرفية : حمزة بن قبلان المزني، ط1، دار توفال، الدار البيضاء : المغرب، 1990، ص : 117.
- (29) المرجع نفسه، ص : 43.
- (30) المرجع نفسه، ص : 159.
- (31) أميره حلمي مطر، فلسفة الجمال، المرجع السابق، ص : 203.
- (32) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1984، ص : 148.
- (33) سامي سويدان، جسر الحداثة المعلقة، ط1، دار الأدب، بيروت : لبنان، 1997، ص : 71.
- (33) بوحنا، الإنجيل، الإصحاح 11، الآية 6 إلى 43.
- (34) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، المرجع السابق، ص : 236.
- (35) المرجع نفسه، ص : 132.
- (36) إلييا حاوي، خليل حاوي، ط1، ج1، دار الثقافة، بيروت : لبنان، 1984، ص : 134.
- سائين صائف، حديث مع الشاعر خليل حاوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد : 26، 1983، ص : 101.
- (37) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، المرجع السابق، ص : 148.
- (38) إبراهيم رماني، الغوض في الشعر العربي الحديث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1991، ص : 278، 279.
- (39) سامي سويدان، جسر الحداثة المعلقة، المرجع السابق، ص : 88 وما بعدها.
- (40) خليل حاوي، بيدار الجوع، المرجع السابق، ص : 38.
- (41) خليل حاوي، بيدار الجوع، المرجع السابق، ص : 38.
- (42) جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ترجمة محمد الولي ومحمد العمري، دار توفال، الدار البيضاء : المغرب، (د.ت)، ص : 104، 110، وما بعدها.
- (43) محمود يقوي، معجم للفلسفة، المرجع السابق، ص : 121.
- dictionnaire de la langue francaise, ed - hachette, paris, 1990, p380
- (44) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، المرجع السابق، ص : 148.
- (45) خليل حاوي، بيدار الجوع، المرجع السابق، ص : 38.
- (46) المرجع نفسه، ص : 43.
- (47) المرجع نفسه، ص : 82.
- (48) المرجع نفسه، ص : 38.
- (49) عبد الله محمد الغدامي، المشاكل والاختلاف، ط1، دار بوتقال، الدار البيضاء : المغرب، 1994، ص : 117.
- (50) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، المرجع السابق، ص : 132.
- (51) gaston bachelard, la poétique de la poétique de l'espace, p.u.f, 12 ed, paris, 1984, p 183.
- (52) محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، المرجع السابق، ص : 23.

- (66) جان كوهين، بنية اللغة الشعرية، ص : 37.
- (67) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج 1، ط2، دار المعارف، القاهرة : مصر، (د.ت).
- (68) إدار الشرق، المنجد في اللغة والأعلام، ط28، المكتبة الشرقية، بيروت : لبنان، 1986، ص : 776.
- (69) عاطف جودة نصر، الخيال معيوماته ووظائفه، ص : 279، 282.
- (70) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 43.
- (71) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 44، 45، 46.
- (72) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصر، ص : 148.
- (73) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 47.
- (74) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 38.
- (75) المرجع نفسه، ص : 82.
- (76) المرجع نفسه، ص : 39.
- (77) المرجع نفسه، ص : 81، 82.
- (78) غسان لاسون، منهج البحث في تاريخ الأدب، النقد المنهجي عند العرب، لمحمد منور، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة : مصر، ص : 408.
- (79) تامر سلوم، نظرية اللغة والجمال في النقد العربي، ط1، دار الحوار اللائقية، سورية، 1983، ص : 273. وما بعدها.
- (80) عبد الملك مرتاض، أ. ي دراسة سيميائية لقصيدة "بين أولي" لمحمد العيد (د.م.ج) بن عكنون: الجزائر، 1992، ص : 119، 121 وما بعدها.
- عبد الملك مرتاض، تحليل الخطاب السردي (د.م.ج) بن عكنون : الجزائر، 1995، ص : 228.
- عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، ص : 221.

- (53) عبد الملك مرتاض، في نظرية الرواية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المصفاة، الكويت 1998، ص : 151، 152.
- (54) المرجع نفسه، ص : 152.
- (55) مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط1، دار الأندلس، بيروت : لبنان، 1981، ص : 148.
- (56) خليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث وروح العصر، المرجع السابق، ص : 404.
- عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، ط3، دار العودة، بيروت : لبنان، 1981، ص : 48 إلى 53.
- (57) شاكر النابلسي، جماليات المكان في الرواية العربية، المرجع السابق، ص : 18.
- (58) خليل حاوي، بيار الجوع، المرجع السابق، ص : 41.
- (59) خليل حاوي، بيار الجوع، المرجع السابق، ص : 41.
- (60) رولان بارت، درس الميمولوجيا، ت : عبد السلام بن عبد المائي، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء : المغرب، 1986، ص : 27.
- (61) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 43.
- (62) أرستطاليس، فن الشعر، ت : عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت : لبنان، (د.ت)، ص : 12.
- (63) خليل حاوي، بيار الجوع، ص : 44.
- (64) عبد الله محمد الغداسي، المشكلة والاختلاف، ص : 117، 119.
- (65) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص : 398.
- شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص : 219.

- (81) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 35.
- (82) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 147.
- (83) يوحنا، الإنجيل، الإصحاح : 11، الآية : 1 إلى 43، والإصحاح : 12، الآية : 1 إلى 2.
- (84) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 38، 39.
- إبراهيم رماني، القموض في الشعر العربي الحديث، ص : 279.
- محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 147، 148.
- (85) عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص : 298.
- (86) عبد الملك مرتاض، أ. ي دراسة سيميائية تفكيكية، ص : 121 وما بعدها.
- (87) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص : 303.
- (88) جيلبير دروان، الأنتروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة مصباح الصمد، ط1، 1991، ص : 58.
- (89) محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن، ص : 303.
- (90) ريتا عوض، خليل حاوي، المرجع السابق، ص : 66.
- (91) يوحنا، الإنجيل، الإصحاح : 11، الآية : 1 إلى 44.
- (92) (خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 38، 47، 50، 60، 71.
- (93) المرجع نفسه، ص : 38، 75.
- (94) المرجع نفسه، ص : 71، 72.
- (95) المرجع نفسه، ص : 73.
- (96) المرجع نفسه، ص : 54، 55.
- (97) المرجع نفسه، ص 68، 70.
- (98) المرجع نفسه، ص : 53.
- (99) المرجع نفسه، ص : 51، 56، 57.
- (100) المرجع نفسه، ص : 50، 53، 58، 83.
- (101) المرجع نفسه، ص : 49.
- (102) المرجع نفسه، ص : 75.
- (103) المرجع نفسه، ص : 75.
- (104) المرجع نفسه، ص : 71.
- (105) المرجع نفسه، ص : 71.
- (106) المرجع نفسه، ص : 65، 66.
- سطاع صفدي، الشعر : الكون والفساد، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد : 26، (عدد خاص بخليل حاوي) 1983، ص : 17.
- (107) ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 67.
- إبراهيم رماني، القموض في الشعر العربي الحديث، ص : 278، 279.
- محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 148.
- لمنة بعل، أبجدية للقراءة النقدية، (د.م.ج) بن عكنون : الجزائر، 1995، ص : 76.
- (108) محي الدين صبحي، نظرية النقد العربي وتطورها إلى عصرنا، ص : 148.
- (109) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 38، 39، 41، 43، 47.
- (110) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 38، 39، 41، 43، 47.

(120) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 59، 60، 61، 62، 63، 80.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70، 71.

ـ سامي سويدان *جسور الحداثة المعلقة*، ص : 102.

(121) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 64، 65، 66، 67، 68.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70.

(122) *يوحنا الإنجيل، الإصحاح : 12، الآية : 1* إلى 3.

(123) سامي، سويدان، *جسور الحداثة المعلقة*، ص : 105، 106.

(124) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 64، 65، 66، 67، 68، 76، 107.

ـ سامي سويدان — *جسور الحداثة*، ص : 104، 105.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70.

(125) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 76.

(126) *المرجع نفسه*، ص : 71.

(127) *المرجع نفسه*، ص : 70.

(128) *المرجع نفسه*، ص : 79، 80.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 71.

(129) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 76.

(130) *المرجع نفسه*، ص : 80، 81.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 71، 72.

(131) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 81.

(132) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 81.

(133) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 72.

(111) *رجاء النفث*، ماساء لبنان وماساء الشاعر المنحدر، مجلة النوحة، العدد : 80، سنة 1982، ص : 11

ـ وجيه النور، خليل حاوي، *استاذنا*، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص : 116.

ـ مطاع صفدي، *الشعر : الكون والفساد*، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص : 17.

(112) ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 21.

ـ مطاع صفدي، *الشعر : الكون والفساد*، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص : 17.

(113) محمد بنيس، *ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، دار العودة، ط1، بيروت : لبنان، 1979*، ص : 253.

ـ إبراهيم رماني، *ظاهرة الفموض في الشعر العربي الحديث*، ص : 347، 348.

ـ أسامة بعل، *أجدية القراءة النقدية*، ص : 44.

(114) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 38، 39، 48، 51، 53، 54، 58، 66، 80، 81.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 69.

(115) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 49.

(116) *المرجع نفسه*، ص : 49، 50، 53، 58، 83.

(117) *المرجع نفسه*، ص : 54.

(118) سامي سويدان *جسور الحداثة المعلقة، ط1، دار الآداب، بيروت : لبنان، 1997*، ص : 98.

(119) خليل حاوي، *بيادر الجوع*، ص : 59، 60، 61، 74، 75، 76، 77.

ـ سامي سويدان *جسور الحداثة المعلقة*، ص : 101، 102.

ـ ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70.

- (146) للتوسع في فهم اصطلاح الشيء معجمياً
يراجع:
- ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار صادر،
بيروت : لبنان، 1968، ص : 104.
- مجمع اللغة العربية، المعجم البسيط، ج1، ط2، دار
المعارف، القاهرة : مصر، (د.ت)، ص : 502.
- Dictionnaire de la langue française, ed -
hachette, Paris, 1990, p 247/
- (147) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص : 104
وما بعدها.
- (148) شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب، ص
: 219.
- (149) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ص 32،
33.
- (150) المرجع نفسه، ص : 41.
- (151) المرجع نفسه، ص 37.
- Gaston Bachelard, la poétique de (152)
l'espace, 12 ed, p.u.f, Paris, 1984, p 146,
147.
- (153) عبد المنعم نليمة، مقدمة في نظرية الأدب،
ص : 207.
- (154) ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 72.
- (155) مطاع صفدي، الشعر: الكون والفساد، مجلة
الفكر العربي المعاصر، ص : 14.
- (156) ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 73.
- (157) إبراهيم رماني، الضموض في الشعر الحديث،
ص 384.
- (158) ريتا عوض، خليل حاوي، ص: 72.
- (159) خليل كمال الدين، الشعر العربي الحديث
وروح العصر، ص: 404. 1979.
- (134) خليل حاوي، نظرية الخلق من عدم، خليل
حاوي لإيليا حاوي، ج2، ج1، دار الثقافة، بيروت :
لبنان،
(135) 1984، ص : 124.
- (136) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 82.
- (137) ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 72.
- الثورات، التكوين، الإصحاح : 3 ، الآية : 1 إلى
23.
- (138) ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 72،
- الثورات، التكوين، الإصحاح : 3 ، الآية : 1 إلى
23.
- (139) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص : 82.
- (140) المرجع نفسه، ص : 59، 60، 61، 63،
74، 75، 77.
- ريتا عوض، خليل حاوي، ص : 70، 71.
- (141) خليل حاوي، بيدار الجوع، ص 64، 65،
66، 67.
- سامي سويدان، حديث مع الدكتور نسيب فهم حول
خليل حاوي، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص :
107.
- (142) عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:
297، 298.
- (143) جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، ترجمة:
محمد الولي ومحمد العمري، ص: 104، 110.
- سامي سويدان، جسور المعلقة، ص: 103.
- (144) عبد القادر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص:
132.
- (145) عبد المنعم نليمة، مقدمة في نظرية الأدب،
ص: 207.

اللسانيات والتداولية^(*)

ترجمة: حمو الحاج ذهبية**

1- أوستين والتداولية:

يمكننا الانطلاق من الفصل السابق لنطرح المشكل العام المتعلق بالعلاقات بين علم الدلالة اللساني والتداولية، فتتطلي النقطة الحاسمة في الوصف الذي نلحظه بالإنجازية.

إن الإنجازية، بالنسبة لأوستين، تندرج في إطار اللغة، ضمن التواضعات التي تُكوّلها، وانطلاقاً من تلك التواضعات ترتبط القيم الإنجازية بمورفيم معين، بصفة معينة، ووحدة معجمية معينة.

فإذا لم نظهر القيم الإنجازية في الملفوظ، فسوف يتعلق الأمر بـ: «الاستعمال التواضعي، وبهذا المعنى بالذات يمكننا تفسيره بالفعل الإنشائي»، ويمكن بالتسالي أن نطبق على الإنجازية صفتي الاصطلاح والتصريح. على العكس من ذلك نجد أن القيم التأثيرية المتغيرة لا تنتج عن تواضعات لسانية محضة، فهي مرتبطة بالميدان الضمني.

تحدث علاقة اللسانيات

بالتداولية بظهور أوستين

ويكرو وبروندونر، لقد قدموا

لغة مفهوماً جديداً مرتبطاً

بالممارسة والاستعمال،

ويستدعي الأمر في معالجة

أدوات إجرائية تدخل ضمن

التحليل التداولي مثل:

المتخاطبون، الضمائر، الزمان

والمكان....

(*) Jean Cervoni, l'Enonciation, P.U.F. Paris 1987.

** أستاذة، جامعة تروا ورو

تحتوي اللغة في ذاتها عند أوسوالد ديكرود «جدول من العلاقات بين الأشخاص، ودورا متعددة»، «جهازا من التواضعات والقوانين» التي تُنظم «النفاش بين الأشخاص».

الأدوار التواضعية هذه ليست شيئا آخر سوى الإنجازية التي تحدث عنها أوستين.

ب- الإنجليزية والافتراض:

فالإنجازية عند أوسوالد ديكرود لا تتحدد في الأفعال التي يصنفها الفيلسوف الإنجليزي، فهي تتضمن كذلك الافتراض الذي هو من الوسائل المقامة من طرف اللغة للإجابة عن متطلبات التضمن التي يحتاجها المتخاطبون في عدة حالات، وسيلة «للقول» أو «للقول». مثلا، من الوسائل التي أمثلها للقول ولكن ضمنيا أنه بالنسبة إلي كمنطق الجملة التالية «سيأتي محمد» صحيحة، وهو التلفظ بأن «عمر يشك في مجيء محمد». من الناحية التصريحية تحدثت عن إصلاص عمر إزاء هذا المجيء: إنه يعتقد، وهو ما يشكل في هذا الملفوظ ما يسمى بالمثبت، أما ضمنيا فتحدثت عن اعتقادي الخاص بهذا المجيء وهو ما يشكل المفترض.

يضع أوستين الافتراض من بين شروط استعمال الأفعال الإنشائية التي يجب أن تتحقق حتى لا تكون هناك خيبة أمل⁽¹⁾.

يعد الافتراض بالنسبة لأوسوالد ديكرود فعلا كلاميا خاصا، فهو فعل مثل الإثبات، الاستفهام أو الأمر، لأنها تقوم بتعديل العلاقات بين الذات المتخاطبة. يخلق

1- كلام العرب الفصحى

إن هذا الاعتقاد الأوستيني يؤدي إلى تقسيم التداولية، فمن جانب، ومن خلال أحد مظاهرها، يمكن لدراسة الإنجازية أن تكمج في علم للدلالة اللساني، ومن جانب آخر، وباعتبارها دراسة للأفعال التأثيرية، فلا تستطيع أن تكون طرفا فيها. والنتيجة تكون ما يمكن تسميته بالتداولية الموسعة.

لهذا التوسع (الذي يجعل من التداولية مادة مستقلة من جهة، ومنتجة في مادة أخرى من جهة ثانية) شيء من الانحراف وغير المقبول والذي يفسر رفض اللسانيين والتداوليين تقبله، على الأقل تقبله كذلك.

سنقدم ثلاث وجهات نظر حول وضعية التداولية، التي تحول وتوسع التقسيم الناتج من نظرية أوستين.

2- وجهة نظر أوسوالد ديكرود: (Oswald Ducrot)

أ- اللغة والعلاقات بين الذات:

يستهل أوسوالد ديكرود كتابه "Dire et ne pas dire" برفض الاعتقاد الذي يقول أن اللغة تفيد التواصل بالمفهوم الضيق للمصطلح، أي إيصال المعلومات.

عندما طرح سؤالا فإني أفعل شيئا ما عدا إخبار الملتقي برغيتي في المعرفة: إنني أجبره على الإجابة، أقدم له دورا في الوقت الذي أختار فيه دورا آخر لنفسني. الشيء ذاته عندما أمر، أعد، أرخص... الخ.

وضع في الملفوظ» (بذلك في "عمر يشك في مجيء محمد"، الافتراض منقول — "يشك").

ج- الأقوال المضمرة:

انطلاقاً مما ذكر يقابل الافتراض شكلاً آخر للضمنية هو القول المضمر. هذا الأخير يستنتج من المعنى "الجانبى" ومن السياق بواسطة الأسلوب الخطابي (أي من الاستدلال⁽³⁾) بالاستعانة بقوانين الخطاب، أهمها قانون الإخبار وقانون الشمولية.⁽⁴⁾

من الأمثلة التي وظفها أوسوالد ديكر (5) لتمثيل عمل قوانين الخطاب اللاحقة: «مفتوح يوم الثلاثاء» المعلقة على باب محل، معناها الجانبى ليس كافياً إذا كان المحل واقعاً في منطقة تكون فيها كل المحلات مفتوحة في ذلك اليوم، أي لهذه الحالة ليس له لية قسم إخبارية.

إن التخمين الموجود هنا لتقديم الخبر (قانون الإخبار) وإعطاء قدر ما نريده فيما يتعلق بأيام الافتتاح (قانون الشمولية)، يوجه القراء المعنيين إلى التأويل التالي: «مفتوح يوم الثلاثاء فقط».

يتمثل الأسلوب الخطابي الذي بواسطته نؤول ملفوظاً يحتوي على أقوال مضمرة أولاً في ملاحظة أن هذا الملفوظ على مستوى المعنى الجانبى يخترق معياراً تواصلياً في مستوى معناه الجانبى وطبقاً لمبدأ المشاركة نزع أن المتكلم يقوم بهذا الاختراق لجعلنا نفهم أن المعيار قد احترم في مستوى آخر من المعنى، أو أنه لا يخترقه إلا لاحتزام معيار آخر أكثر أهمية.

الإلزامات و يؤسس الحقوق والواجبات ويعين الأنوار. تكمن خصوصية الافتراض في الطريقة التي يفرض بها على المخاطب إبطاراً لاستمرار الخطاب: يجبره على الفعل وكان محتوى الافتراض حقيقة مؤكدة لا يمكن أن يعاد النظر فيها. وإذا وجد ربط، فهذا الأخير لا يمكن من حيث المبدأ أن يؤدي إلا على مستوى المثبت وليس على مستوى المفترض.

إذا ربط المخاطب الكلام على المفترض (مثل: ما الذي جعلك تعتقد أن محمداً سيأتي؟) فإجابه تحمل شيئاً غير لائق وغير مستساغ (مكروه). ففي المعارضة، وفي الموضوع البسيط لمناقشة الافتراضات يشعر به كأنه تجاوز، وبالتالي فهي رفض لعالم الخطاب الذي يزعم المخاطب فرضه، فبدل أن نقيم ما قاله هذا الأخير، "قوله" هو الذي يطرح كقضية.

لهذا السبب يحتل الافتراض مكانة أساسية في التفكير في علاقة السلطة بالقول، حول الخطابات المسماة بـ "الإرهابية"، و حول "التواصل المؤقت"، و حول لغة الخشب.⁽²⁾

بوضع الافتراض ضمن الإنجازية، يتخلل أوسوالد ديكر عن التعريف الذي يربط بين الإنجازية والتصريح. إذ هو تعريف غير واضح بالمفهوم الأوستيني لـ «المصرح بواسطة الفعل للتأثيري» ما نمنا لا نستطيع القول: «أفترض أن محمداً سيأتي» مثلاً نقول «أحترق من هجوم الثور».

نلاحظ، بالتالي، أن مصطلح "ضمني" المطبق على الافتراض لا يعني «عدم إيجاد

تتطوّر إلى اللغة، عكس الصورة التي يقدمها سوسير، على أساس مجموعة من التواضعات التي تسمح بتفاعل الأشخاص، والتي بفضلها يكون بإمكانهم لعب وفرض الأدوار تعاونياً في اللعبة الكلامية.

3- وجهة نظر أ. برونودنر A. Berrendonner:

Berrendonner:

أ- «عندما لا يشكل القول فعلاً»:

- نلاحظ أن هذا القول يشكل نتيجة معاكسة قام برونودنر بتوسيعها، فبالنسبة له لا يوجد أية قيمة تداولية تدرج ضمن إطار منلول الكلمات ولا في بنية الجمل، فدلالته الأولية تمثيلية محضة، بحيث أن كل قيمة فعل تكون متفرعة، ناتجة من التلاقي المحقق -المنطق بين القيم الوصفية وبين بعض الشروط السياقية الخاصة، فانطلاقاً من هذا يمكن الاستغناء عن مفهوم الإنجازية.

فمثل هذا الاستغناء يفرض علينا بالخصوص أن نجعل للأفعال الإنشائية مجالاً معيناً حيث لن يعود المفهوم الأوستيني لها صالحاً. بالنسبة لبرندونر الأفعال الإنشائية Actes performatifs لا توظف لأداء الفعل الذي يدل عليه، ولكن توظف لعدم تأنيته. فهي تسمح بالاستبدال الفعلي للكلام كقولنا: «أوصي بنموذج الإلياذة لـ (س)»، فبني استبدال إشارة تقديم ذلك الشيء بصيغة منطوقة تساوي تلك الإشارة.

إن عنوان الفصل الأسامي في كتاب "Eléments de pragmatique"

في كل الأحوال ما يؤثر التأويل ليس السؤال «ماذا يقول المخاطب؟» ولكن السؤال: «في السياق الحالي، لماذا يقول المتكلم ما يقوله؟». إن التأويل يحمل استقهما حول اللفظ وليس حول الملفوظ. إن التقابل بين شكلي الضمنية اللذين هما الافتراضات والأقوال المضمرّة يمكن تلخيصه بما يلي: فعل الافتراض أي، سابق غير متفرع، بينما الفعل المحقق عن طريق القول المضمر فعل متفرع.⁽⁶⁾

د- الحجاج:

باتساع مجال الأفعال الإنجازية التي تنتمي إلى علم الدلالة اللساني، يوسع أسوالد ديكره كذلك حقل "التداولية المنسجمة".

نشير في البداية إلى أن هذه الأخيرة تسمح في المراجع التي جاءت بعد "Dire et ne pas dire"، في دراسة الحجاج في اللغة. يركز الكتاب المعنون بـ "Les mots du discours" على الكلمات أو عبارات مثل: أجد أن، لكن، حمداً، زد على... حيث الوظيفة الأولية حسب ديكره هي خدمة التوجيه الحجاجي للملفوظات.

لكن استعمال هذه الكلمات أو العبارات ليس بضروري حتى نتحدث عن الحجاج، نقرأ في مقال له صادر في 1979: "خلاصتنا أن التوجيه الحجاجي لازم لمعظم - على الأقل- الجمل: دلالتها تحتوي على توجيه مثل: «يتلفظنا لهذه الجملة نحن نحاج في صالح استنتاج معين».⁽⁷⁾

نأتي هذه الخلاصة لإثراء الفكرة التي دافع عنها أسوالد ديكره باستمراره، والتي

الأفعال الغامضة مثل مصافحة الأيدي، فهي مستبدلة بشكل غير مبهم ويتمثل في "أحبك"، "أهنتك"، "مرحبا بك معنا"... وإذا قمنا بالمصافحة والتلفظ في آن واحد، فالملفوظ تكون له قيمة مزدوجة: وصفية وإنشائية.

إضافة إلى ذلك يجب أن تكون صلاحية مثل هذا الاستعمال مضمونة من قبل مؤسسة، لكن الأمر يتعلق بمؤسسة غير لغوية (قانون اللعبة، نظام قانوني، قانون القادب... الخ).

د- المحيطة الكاملة:

خلاصة ذلك، يمكن القول أن معالجة الأفعال الإنشائية التي تقترحها هذه النظرية مثيرة، لكن يظهر أنها تغاضت عن بعض النقاط، مثل: كيف يمكن استخلاص من كل قيمة إنشائية أولية جملا استهلامية وطنية؟ أجل الأول هو اعتبار الأولى معبرة عن فضول المتكلم والثانية كحاجة لهذا الأخير، ولتطابقا من ذلك وبفضل قوانين الخطاب يستنتج المخاطب أننا نطرح عليه سؤالا أو أننا نقدم له طلبا، ولكن الحجج التي يمكن وضعها في صالح هذه الخلاصة لا تزال هشة.

وبالتالي، لتبرير محاولته يطرح برندونر أهمية التلاعب. فالهدف الذي يرمي إليه بمحاولة فصل الإجازية عن اللغة مصاغ بهذه العبارة: «إجماع الاعتقاد الضيق للغة (كنظام من الأدلة ذات الوظيفة التمثيلية) في نظرية أوسع هي التلفظ (كنظام شامل للتواصل)»...⁽⁹⁾.

"linguistique" يوضح الموقف المتبنى إزاء أوستين، والعنوان هو «عندما لا يشكل القول فعلا».

ب- إعادة تحديد مفهوم الفعل:

لا ينفصل مفهوم الفعل، بالنسبة لبروندونر، عن مفهوم الإشارة، إذ لا يمكننا العمل دون تحريك الأيدي أو الأرجل أو عضوا آخر من الجسد، فالكلام إذن عكس العمل (لذلك يعاد الاعتبار للجنس الذي يبرز في الصيغ المألوفة من قبل «ليس سوى كلمات»، «كنفى كلاما يجب أن نبادر»).. الفعل الوحيد الذي نؤديه ونحن نتكلم هو «إيماءات صوتية وإيقاعية مبرزة لغفالية البنية التركيبية»⁽⁸⁾، بمعنى آخر، الفعل التلفظي، أي التلفظ بالمعنى الحائلي للمصطلح.

ج- شروط التأويل الإنشائي:

بصفة عامة، وبالنسبة للسؤال الذي لا يقبل الإجابة عنه بصفة مقنعة فيما يتعلق بشروط التأويل "الإنشائي" يقترح بروندونر إجابة فريدة: من بين هذه الشروط نجد غوَاب المرجع، الغياب الذي يفسر بالأفعال غير الملائمة.

- يعني برندونر بالأفعال غير الملائمة ما يلي:

الأفعال المستحيلة للتنفيذ مثل الضحك أثناء الغناء: «أه، أني أضحك لأنني أرى نفسي جميلة...».

الأفعال التي تستغرق وقتا للتنفيذ مثل عقاب المجرم: يستبدل القاضي تلبية الفعل بالصيغة التالوية: «أحكم عليك بالسجن المؤبد».

الهوامش:

نملكها، يجب أن تقدم تلك التي نعتبرها أكثر أهمية بالنسبة للمتلقى (قانون الشمولية).

Dire et ne pas dire, PP. 136, 137-5

6- تطور فكر المؤلف في هذه النقطة في زمن لاحق. في الدراسة المسماة بـ "الاقتراض والأقوال المضمرّة" في PP. "Stratégies discursives, 43 - 33 بالانطلاق من ملاحظة مفادها أن الفعل الإنجازي مثل فعل الطلب يمكن أن يتحقق بطريق مباشرة (مثل: أغلق الباب؟) أو بصفة غير مباشرة عن طريق القول المضمر (مثل: هل يمكنك إغلاق الباب؟) فهو يتعامل إن كان هذا صحيحاً بالنسبة لكل الأقوال الإنجازية يكون كذلك بالنسبة للاقتراض لأنه جزء منها.

O. Ducrot, Les lois du discours, -7
Langue française, n°. 43, P. 27.

8- Eléments de pragmatique =
linguistique. P. 81.

OP.cit, Page 30-31.-9

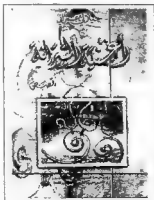
1- حسب رأي أوستين، من بين شروط نجاح الإثبات في المثال التالي: 'ملك فرنسا أصلاً' تكون بوجود ملك لفرنسا بمعنى أنه مفترض الوجود المقبول بواسطة المقال بجملة صحيحة. وباعتبار أنه لا وجود (حالياً) لملك فرنسا، فالإثبات منعدم وغير مقبول.

2- عولجت كثيراً من هذه المواضيع في منتدى ALBI (5- 10 جويلية 1982) السلطة والقول (الأعمال المنشورة في 1983 تحت مسؤولية ج. موران G. Mourand من جامعة Toulouse).

3- نفس نمط الاستدلال الذي يسمح بتأويل: «هل بإمكانك أن تقدم لي الملح؟» كدعاء (Cf. supra, P. 114, n°. 1).

4- يمكننا صياغتها بهذا الشكل: 1- إذا كنس التلطف يهدف إلى الإخبار، لا يمكن الوصول نسي هذه النتيجة إلا إذا كان المستمع لا يعرف أننا بصدد الإشارة إليه، ولا يمكن إخبار من هو على علم بالخبر (قانون الإخبار)، 2- يجب تقديم المعلومات إلى أقصى حد، أي أنه من بين المعلومات التي

من مطبوعات الجاحظية



المؤلف: جبلالي عماري
العنوان: أغنية السيرة
نوع التأليف: قصص
عدد الصفحات: 48
الحجم: 21/15
التأشير: التبيين/الجاحظية
السنة: 2002

الملف

ارتأت هيئة التحرير أن تتمن تجربة الملف الأولى كاستبيان حول المسألة اللغوية في الجزائر في آخر عدد للمجلة. بتجربة ثانية حول المنظومة التربوية في الجزائر، محاولة أن تنلي ببلوها في حضم النقاش للوطني الدائر حول التعليم في الجزائر من مختل جوانبه.

ولعل الموضوع يكتسب أهميته من كون المدرسة البوّة الثانية بعد الأسرة لبناء شخصية الفرد وزرع القيمة الحضارية فيه.

فكان هذا الاستبيان لطرح الموضوع على أهل العلم وباحثين الأكاديميين، إيماناً منا أنه بالرأي والرأي الآخر يقيم الصواب وتحلي الحقيقة ويختار الصلاح الذي سيعم كافة أبناء هذا الوطن موكباً التحرك الحضاري الداخلي والخارجي.

حاولنا في استبياننا أن نمس أهم الإشكاليات حول المنظومة التربوية الجزائرية، ولأن نشر كل الأسماء المعروفة على الصعيد التربوي الجزائري من مختلف التوجهات والقناعات الفكرية.

فوصلتنا إجابات بعضهم فقط وتخلّص الكثيرون فكانت الحصيلة هذه:

نتمنى أننا أسهمنا بمنهجية علمية في إثراء النقاش حول منظومتنا التربوية قصد دفعها إلى ساحل النجاة.

قاسم الشيخ بالحاج

المشاركون في هذا الملف

• حريزي موسى
(جامعة ورقلة)

• د. خولة طالب الإبراهيمي
(جامعة الجزائر)

• بن سلطنة جمعية
(جامعة الجزائر)

• مكاي علي
(جامعة بومرداس)

اتجاهات مشبوهة في التعامل والإخلاص لها، بعد أن طلقت مصلحة الجزائريين، وقد علم أصحابها أن الأهالي وعموم الشعب لا يرضى بذلك المضمون الإصلاحي، لذلك سيرت الأمور بهذه الصورة القسرية، والديكتاتورية الخفية، وبالتسلط الفكري، والاحتكار التربوي والتعليمي.

ج: خولة طالب الإبراهيمي

نعم الحاجة ملحة وما أعجب هذا السؤال ونحن نعلم أن النظام الجاري به العمل في بلدنا لم يتغير منذ أكثر من عقدين وكان الجزائر لم تتغير ولم تعرف تغيرا وتحولا مما لا يناسب حركة الحياة نفسها. أعتقد أننا تأخرنا كثيرا في عملية الإصلاح والتغيير. في البلدان التي تحترم نفسها تراجع المناهج والبرامج التعليمية والتربوية كل سنتين وتغير إذا اقتضى الأمر، وذلك لنشائر المدرسة والمؤسسات التربوية تطور العصر وسيروية الحياة التي هي في تحول مستمر. أما عن المجالات التي ينبغي إصلاحها للأسف كلها بالنسبة لنا لأننا تركنا المدرسة تعيش منعزلة عما عرفه المجتمع الجزائري من أحداث فلا المناهج والبرامج ولا الكتب المدرسية صالحة لأنها لم تعد تراكب سيروية العلم والمعرفة ولا تناسب تطلعات المجتمع اليوم. كيف لا عمري لأرسلنا ندافع عن منظومة تعرف هذه النسب العالية من التسرب المدرسي في كل المستويات من الابتدائي إلى العالي.

ج: بن سلطنة جمعية

كل المنظومات التربوية هي في حاجة إلى إصلاح لتتماشى مع التطورات التي

يحدثها هل الجزائر بحاجة إلى إعادة نظر في منظومتها التربوية، وما هي مجالات الإصلاح في نظرهم؟

ج: حريزي موسى

نعم هي في أشد الحاجة إلى إعادة النظر في هذه المنظومة. ولكن بأي منطق، أو فلسفة؟ وبأي أسلوب؟ وفي أي إطار مرجعي؟ وبأية لجنة أو هيئة سمع العلم أن الإصلاح يتناقض وإنشاء اللجان - وعلى أي مستوى علمي؟ أو بأي تخصص علمي أو خبرة؟ ولأي هدف وغاية؟... بحق لأي مفكر أن يطرح مثل هذه التساؤلات المنطقية لإصلاح التربية في البلاد. لأن إعادة النظر في منظومتنا التربوية بالأسلوب الفاسد الذي نعيشه أمر مشكوك فيه وفي نواياه وغاياته، فما هو الإطار المرجعي الذي اعتمدته هيئة الإصلاح؟ ولماذا الإصلاح في إطار ضيق محدود؟ هل الأمر يهمهم وحدهم، أو أن التعليم ملك لهم وحدهم، ولم يستشيروا أولوا الأمر من علماء فطاحل في الجزائر، وخبراء ولولياء التلاميذ على الأقل؟ فحل القضية تمرير (مشروع فتوي) أو لعبة على أولياء التلاميذ، وعلى أهل الاختصاص؟ فهل ذلك المشروع الإصلاحي يخص اتجاهات تلك الفئة فقط؟ أو يخص الجزائريين جميعا، ومستقبلهم؟ لماذا لم يتسرب إلى المتقنين والمتخصصين في الإصلاح أية وثيقة تبين وتشرح المشروع، أو تطلب المشاركة بصورة ديمقراطية إنسانية، كما جرت الإشارة إلى الحركة الإنسانية في الإصلاح؟ فإين مصير مثل هذه المشاريع؟ وكيف كان مردودها؟

يبدو أن القضية قد حبلت ميتا قبل أن يولد، وأن القضية أمر ميت من طرف

س2: كيف تنظرون إلى مسألة طرح موضوع المدرسة الجزائرية باستمرار، أي دوافع تربوية أم دوافع سياسية؟

ج2: حريزي موسى

الجواب على هذا السؤال بصورة إجمالية، أنه يصعب منطقياً الفصل بين الدافعين، مادام التعليم الرسمي في الجزائر، في يد الدولة. وهي المتمسكة فيه بتنظيرها وتنظيمها وتوظيفها ونأيها للمناهج والكتب، وتقويم المعلومات بالامتحانات التقليدية، والاعتراف بها... هذه الأمور يستحيل الاتفاق عليها.

وكذا بالنسبة لموضوع المدرسة الجزائرية الرسمية الموحدة التنظيم والمناهج... وغير ذلك، بالتأكيد أن هذا التوحيد والتوجه سيقترض لأهواء وعواطف، ومختلف الأيديولوجيات والعواصف قد تلتها من جنورها، ولكن طرح مسألة إصلاح المدرسة الجزائرية، لا تنحصر دوافعها في هذين النوعين: التربوي أو السياسي لأن حسم الصراع بينهما إذا قام، فلا شك أن السياسة ستحسم المسألة لصالحها على حساب مبادئ التربية، وينتهي الأمر، ولكن المشكلة لا تكمن في ذلك بقدر ما تكمن في الدوافع الجانبية الأخرى كدوافع السدسانيين "Dogmatisme"، وهي الطريقة في التفكير تقوم على أساس ومفاهيم، وصيغ لا تقبل للتغيير "لام روزنتال/02/ص376) والأمازيغ ودوافع الفرانكوفونيين، والقوميين... وغيرهم ممن يريد التسلط باتجاهه ولفسفته على حساب الآخرين في المدرسة الجزائرية.

تحدث في المستوى الوطني والدولي لأن هناك تطور مستمر ومتواصل. فلماذا من تطعيم البرامج بمعطيات جديدة تتماشى وتتأسق مع روح التطور.

أما عن مجالات الإصلاح فتتمس خاصة المناهج للمدرسة وطرق التدريس والكتب والوسائل التعليمية مع انتقاء الأساتذة المثاليين ذوي الأخلاق الوطنية النبيلة أهل هذه الرسالة والهادفين إلى بناء وتخريج شخصيات مثالية متطورة مع غرس فيها روح المثل والمقومات التي تتسمج مع تراثنا والمبادئ التحريرية لجهة التحرير الوطني وعالمنا المسلم العربي.

لا بد كذلك على إيجاد سبل وطرق وظروف منشطة للمتعلم وتحسين ومساعدة هؤلاء الأشخاص الذين التزموا بتوصيل وتأدية لرسالة في المستوى المطلوب الذي يحقق التطور الاجتماعي والتكنولوجي العلمي في أن واحد وإمتعاشي مع العصرنة.

يتطلب هذا الاختيار كذلك إعادة تأهيل وصقل كفاءات هيئة التدريس وحتى الطقم الإداري ليستجيب لمتطلبات المرحلة.

ج1: علي مكوي

تمثل المنظومة التربوية طريقة تعتمدها كل دولة حسب سياستها التعليمية وحسب التزاماتها تجاه منهاج معين؛ وقد تشكل السياسة حتما قبل أن تشكل المنظومة التربوية بها. فكل منظومة، مهما كان نوعها، حين تطبق بحذافيرها أو على الأقل كما سطرت بالخطوط العريضة فإنها تأتي بنتيجة والدليل على ذلك أنه لا توجد منظومة مثالية، وهذا ما نراه في الدول الغربية، فلكل دولة منظومتها والكل متطور.

ج2: خولة طالب الإبراهيمي

التربوية لتكون على مقاس وباتجاه معين قد لا يخدم بالضرورة الأهداف التي يطمح تحقيقها المنظومة التربوية وهي غرس القيم الروحية والدينية للمجتمع الإسلامي العربي. وتمكين المتدربين من الحصول على مستوى مقبول جدا من العلم والمعرفة وكذلك التفتح على ثقافات العالم وذلك بتشجيع وتدعيم الترجمة لكل المصطلحات في كل الميادين التي تخصنا بالاستمرار وهنا يجب التمكن من اللغة التطورية العلمية التي يتوكل بها التقاس العلمي قد أثبتت المدرسة الجزائرية بالجزائر (رغم النقائص التي تعرفها) أنها على مستوى من التحصيل الفكري والعلمي والمعرفي لا يختلف عن بقية دول العالم.

ولدينا في ذلك هي الدفعات التي أرسلت إلى الخارج للتعليم والتكوين تمكنت من الحصول على شهادات ومراتب علمية محترمة (بوام بالذول الفرونكوفونية أو الأنجلو ساكسونية، أو الراسمالية أو الاشتراكية أو غيرها...).

كما أن لدينا باستمرار إطارات لا بأس بها تخرج سنويا لبناء مجتمعنا.

مما يثبت أن المنظومة التربوية المعتمدة على المدرسة الأساسية هي في المسار الصحيح.

وكل ما تحتاجه هو للمسات التحريرية في بعض المناهج لتقسي بالأغراض المطلوبة.

وإذا كان هناك رسوب أو طرد لشريحة معينة من الأفراد فهذا راجع إما لعدم اجتهاد هؤلاء على ما يروم أو لتأثيرات سلبية نفسية واجتماعية أو للتأثير بالتيارات الدخيلة التي لا تناسب مقومات المجتمع أو غفور النفسي من المواضبة على العلم وهذا طبعا يؤدي

لا أدري لماذا تكون الجزائر البلد الوحيد في العالم الذي تطرح فيه مسألة المدرسة بهذا الشكل مثلها مثل المسألة اللغوية أو قضية المرأة تلك المسائل التي تثير جدلا حادا لأنها مرتبطة بمصيرنا بين دول العالم ولأنها لم تحسم بعد لكثرة ما ساد الجدل فيها من تمسيع وإنلجة مفرطة حالت دون إيجاد الحلول الناجعة والكفيلة بإرساء مكانتنا بين دول العالم المنتجة للفكر والمعرفة. ولن نستطيع الخروج من مأزق الإنلجة إلا بالخروج من هذا الطرح المزيف. إن الإصلاح مسألة تربوية وسياسية في أن واحد لا ينبغي أن نخاف من الطرح السياسي إذا كنا نريد أن نجعل مدرستنا توكب التطور العلمي والمعرفي وتتأثر بتطور طرق التعليم والتربية. الطرح الإيديولوجي هو الذي ينبغي الابتعاد عنه؛ إننا نرى البلدان المتطورة تشجع الاستثمار في مجال العلم والمعرفة وتسعى جاهدة في تنمية قدراتها فتستثمر في العقول والأدمغة أي أنها تستثمر في الإنسان ونحن نؤذي العلم إلى درجة أصبح فيها المعلم يهان ويستهان به فما مصير الأمة التي تستهين بعلمائها فيهجرون بالآلاف؟

ج2: بن سلطنة جمعية

المدرسة الجزائرية خضعت إلى العديد من التغييرات منذ الاستقلال وأخرها اعتماد المدرسة الأساسية بناء على الأمرونة المصادرة سنة 1976 وأدخلت كذلك باستمرار تعديلات على بعض البرامج لتكون في مستوى متطلبات المرحلة.

غير أن هناك من ينتقد ويطالب باستمرار بإعادة النظر في المنظومة

وحالة عدم استقرار يهيمن فيها كما في الأول، فهذا الأسلوب يفرض نفسه حسب متطلبات الاستعمار الجديد وهو لا يضره في شيء مادامت مصالحه باقية ومضمونة، مع التقليل قدر المستطاع من الخسائر البشرية، على عكس القديم الذي يدفع بابنائه أحيانا إلى الموت وهذا ما ترفضه ديمقراطياتهم ومبادئ حقوق الإنسان عندهم إلى غير ذلك من المنظمات والحقوق.

س3: كيف نقيمون الإصلاحات المتتالية للمنظومة التربوية منذ الاستقلال؟

ج3: حريزي موسى

يبدو أن هذا السؤال هو مكمل للسؤال السابق، حيث أن دوافع الطرح لإصلاح المنظومة باستمرار هي دائما إلى حاجة لتقييم الإصلاحات المتتالية.

في الحقيقة أن هذا السؤال يحتاج إلى وقت طويل، وقد طويل لبيان الحكم على إيجابيات وسلبيات كل إصلاح: فكل إصلاح أهدافه وغاياته، ويبدو أنه من المستحيل تحقيق ما تم تصديره مائة بالمائة، ومن الدوافع المؤشرة للإصلاح الجديد، أن الإصلاح السابق له لم يحقق جميع الغايات المرسومة له. فمنذ فجر الاستقلال نجد الحكومة بين الحين والآخر تدخل تعديلا، أو إصلاحا من الإصلاحات المتتالية بين التيار الشرقي والغربي في التعليم، أو بعبارة أخرى فإنها تد يدا محتشمة للتاريخ ومقوم من مقومات الأمة، ويدأ أخرى تفتحها للعصرنة والتكنولوجيا والمستقبل، وكلا الاثنان تسميهما إصلاحا، وفي الحقيقة أن الجمع بين الاثنان يكون من الصعب تحقيقهما في آن واحد.

لبعض الانزلاقات والانحرافات فلذلك يجب تدعيم المدرسة بالمثل الأخلاقية في مناهجها.

والخلاصة أن مطالبة للتغيير بالاستمرار لهذه المنظومة يتم عن دافع سياسي أكثر من كونه تربوي فهناك اتجاه سياسي يزيد كبت وحرمان المجتمع من أصالته وقيمه وتراثه معتبرا باستمرار أن اللغة الفرنسية هي التي ستقود مجتمعا.

وكان العالم كله كل على حدى متمكن من هذه اللغة فما بال كل الدول لا تستقم إلا بلغاتها وحريصة عليها.

قلنا نعم لتعلم اللغات الأجنبية لنستمد منها ما هو دافع لمجتمعاتنا ولكن ليس بأن تصبح أي لغة تأخذ المكانة المعبرة والقيمة والروحية والمتعامل بها لغتنا السامية اللغة العربية.

ج2: علي مكاي

إن فاشكالية المنظومة التربوية في الجزائر تكمن فيمن يطبقها وكيف وبأية أسلوب. أما عن إعادة طرحها أو إبرازها كمشكلة في كل مرة تتاح الفرصة أو لربما تقتل من بعض الجزائريين، ليست إلا بدوافع سياسية بالدرجة الأولى واقتصادية بدرجة أقل، وهذا طبعا بمساعدة أيادي خارجية وإلا فما معنى اقتراح فرنسا في يوم ما المساهمة في التعريب في الجزائر، بشرط عدم المساس بالمجال التكنولوجي، وهذا ما حصل بالفعل؛ فعندما تعربت كل من الإدارة وقطاع العدالة ثم تلتها مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، توفقت العجلة لأنه هناك من يرفض المضي إلى أبعد من ذلك مما يؤكد أن الاستعمار القديم يريد العودة بطريقة جديدة يحدث بها ثورة توتر

محظورا طابو وهم لا يدافعون في ذلك إلا عن مصالحهم الضيقة. ينبغي أن نعالج مسألة الإصلاح بطريقة موضوعية تغلب العقل والعلم في الطرح ولا ننظر إلا إلى مصلحة الوطن والأجيال الصاعدة، إلا سنظل من الأمم التابعة المستهلكة للعلم والمعرفة التي تنتجها بلدان أخرى استثمرت عقولها وعلماءها فنجحت.

ج3: بن سلطة جمعية

إن الإصلاحات المتتالية التي عرفتها المنظومة التربوية لم تمن إلى حد الساعة جوهر هذه المنظومة وذلك منذ سنة 1976 أي منذ صدور الأمرية المذكورة أعلاه.

وكل ما هنالك محاولات ظهرت لإعطاء صورة ديناميكية حركية حتى لا تبقى هذه المنظومة جامدة ولعل المطالبون بالإصلاحات باستمرار يريدون من وراء ذلك تعويض لغة التدريس العربية بلغة المستعمر الفرنسية وهذا ليس مبنى على أسس تثبت أن اللغة الفرنسية هي أجدى من اللغة العربية في تحصيل العلم والمعرفة.

ج3: على مكاري

لما فيما يخص المحاولات المتعددة لإصلاح المنظومة التربوية في الجزائر فلا يعدو أن يكون الأمر محاولات فاشلة ومرفوضة جملة وتفصيلا من جهات وأطراف ترقى في هذه المنظومة مدرسة تكون الإرهاب يجب تغييرها تغييرا جذريا وإلا كيف نفسر العثور على كتب علمية قيمة وحديثة مستوردة من بلدان عربية، مرماة في سلات المهملات أو في مزابل عمومية.

في الحقيقة أن الإصلاحات المتتالية منطقيا وواقعا مطلوبة ولكن بشرط ألا تفس في مضمون من مقوماتها الشخصية كما جاء في التعريف- ولكن تسير في ظل النقيض السليم للواقع، وفي ظل الدراسات العلمية، والبحث المنهجي العلمي الصحيح بلا تسرع أو تسلط في الاتجاهات أو تصادم وتصارع في النوايا والمقاصد، وعلى العموم فإنه كلما مسست جانبا لإصلاحه، إلى نجد الحل الأمثل هو تحرير التعليم من عموميته، لتزول تلك التناقضات المتتالية، والتي هي حتمية وجودها في كل إصلاح، نحن نعيش في ظل التحرر الاقتصادي، والتجاري، والانفتاح...الخ.

لقدولة الحق أن نلزم الأهالي المتحررين من التعليم العمومي بميثاق وطني للتربية، يرسم الخطوط العريضة لتكوين الشخصية الجزائرية المتميزة بالوطنية، حسب ما توجي به قوميات الأمة العامة، وحسب ما توجي به لغايات، والمرامي في المدرسة للجزائرية. بينما المواد الثانوية، وتفصيلها تبقى من اختصاص الأقاليم، ضمن المواطنة الصالحة المنتجة والمفيدة.

ج3: خولة طالب الإبراهيمي

من الصعب أن نقيم في عجلة كل ما تم في هذا المجال، نقول فقط أن الجزائر بكت جهدا كبيرا وجبارا في هذا المجال لتعود المدرسة إلى أبنائها الجزائريين وكانت تصرف لذلك أموالا لجزيرة الإطار المؤسسي والتربوي ولكن ما نلاحظه الآن هو تحجر الفكر التربوي وكأن الحديث عن المدرسة أصبح حكرا لبعض الناس جعلوا من المنظومة عالمهم ولا يسمحون لأي واحد أن يتحدث عنها وكأنها موضوعا

مباهاة بمظاهر التقدم والعصرية، من غير كفاءة متطورة.

نحن على يقين أن الإصلاح التربوي في الجزائر يحتاج إلى سنوات طويلة للتفكير في ذلك، كما يحتاج إلى أطراف متخصصة وكفاءة جزائرية من الداخل والخارج ولا نقرم التربية في لجان مشبوهة الأغراض والنوايا- كما يحتاج الإصلاح إلى ميثاق تربوي يلتزم به الجميع.

أما الإصلاحات الماضية فهي جزئية وشكلية، وتحتاج إلى شمولية وأصالة، وعق في أبعاد الإصلاح ماضيا ومستقبلا مما يخفف الصراعات والتناقضات والإصلاحات المتكررة، كما أن الإصلاح الحالي يحتاج إلى إصلاح جذري في أسلوب الإصلاح نفسه أكثر من غيره حيث أنه علة للعلل.

ونحن في الأخير نؤكد أن الجزائر سحبا صاعقا في الإصلاح وذلك بفضل طموحها وشموخها التاريخي.

ج4: خولة طلب إبراهيمي

إذا كنا نتحدث عن الدول المغربية الأخرى فنحن قد تأخرنا كثيرا عنها وأخص بالذكر هنا المغرب وتونس، في الواقع المقارنة مع بلدان أخرى صعبة نظرا لاختلاف الظروف التاريخية. يبقى أن الجزائر تصنف اليوم في مصف البلدان التي تعد منظوماتها التربوية الأقل مردودية وفعالية راجع في ذلك تقارير المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم التابعة للأمم المتحدة.

إن حاجة إلى الإصلاح ماسة ولكن لا ينبغي أن نغلب فيها العاطفة والإيديولوجية بل العقل والعلم والموضوعية ومصصلحة

ج4: أين تضعون الجزائر في هذا المجال مع غيرها من الدول التي نالت استقلالها في نفس الفترة؟

ج4: حريزي موسى

في بداية الجواب نقول: مع الأسف أننا لا نملك حاليا بين أيدينا المعطيات الرسمية الكافية لتسمع أو يتسنى لنا المقارنة بين هذه وتلك، ليتبين لنا أين موقع الجزائر في مجال الإصلاح التربوي وهل كان ذلك في صالحها بالنسبة لغيرها من الدول، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى، لا يمكن لنا الحكم على الجزائر، أولها في الإصلاحات التربوية بدون اعتبار الفرق بين الفترات التاريخية التي دلم فيها الاستثمار أكثر من غيرها. وبدون النظر كذلك إلى أهمية ذلك البلد وموقعه الجغرافي ونوايا الإستيعار للبقاء فيه سواء بصفة ظاهريّة أو خفية بعد الاستقلال.

النظرة الموجزة والمقتضبة على مختلف الإصلاحات التربوية في هذه الأقطار المغاربية المتقاربة في الاستقلال تستخلص أن المغرب كانت إصلاحاته أخف، وأرفق بفضل المحافظة على الشخصية المغربية الأصلية، ويفضل الخصوصية، وجامعة القرويين. أما تونس، فإصلاحاته ناضجة ومستقرة على مبدأ واحد واضح، وذلك بفضل الكفاءات الخبيرة، والتخصص والإخلاص في النوايا بالحكمة. أما الإصلاحات في الجزائر فهي متعثرة وطموحة، لكن ينقصها الأخذ بحكمة هذه وتلك وبعمق تفكير وبعد نظر قار. كما ينقصها التمسك بالأصالة الحققة من غير ديماغوجية واعتبار الكم هو الأهم، أو

على البرامج والكتب وهيئة التدريس وفي
الطلم الإداري وتحسين الظروف ونهضة
الجو للمدرسين لمسيرة روح التطوير
والعصرية.

ج4: على مكروي

وفي الأخير، لو حاولنا مقارنة الجزائر
مع دول أخرى، فإننا ننشبه بسرعة إلى تلك
الدولة التي لم يكن لها وجودا قبل خمسون
سنة فأخرجت العبرية من المتاحف
التاريخية والدينية وجعلت منها لغة، موحدة
بذلك شعوبا متفرقة أصلا وفصلا، أما
الفيتنامية التي كانت ممنوعة إطلاقا من
الاستعمال فإن تولد الاستعمار الفرنسي
بالفيتنام (على عكس العربية بالجزائر)، فهي
معممة تعميما شاملا وفي كل المجالات
والسبب كما أسلفت يكمن في مدى تطبيق
البرامج المصنوعة والتي تبقى دائما بسلبياتها
ومحد تجارب؛ ففي فرنسا على سبيل المثال
لا الحصر فإن عدد التلاميذ بالأقسام لا يجب
أن يتجاوز الخمسة والعشرين فردا، زيادة
على ذلك، هناك أقسام استراكية يجمع فيها
التلاميذ المتخلفون عن المستوى المطلوب،
لتعطي لهم دروس خصوصية (بعدما
يتعرفون على الأسباب) تمكنهم من الاندماج
مع زملائهم والالتحاق بمستواهم، فهم
يريدون دائما أن لا وجود لتلميذ غبي ولكن
يوجد معلم قاسم قاسم.

الوطن العليا لترقى إلى مصف الدول الرافية
يعلمها وبفكرها والدول تعدد للعالم والمفكر
مكانته اللانقة به فتعود إلى تقديم وتبجيل
ذلك المعلم الذي كاد أن يكون رمولا.

ج4: بن سلطانة جمعية

في الحقيقة هناك شائعة تدعي أن
مستوى التعليم في الجزائر منخفض عليه
من البلدان التي نالت استقلالها في نفس
الفترة مع الجزائر نظرا لكونها تدرس
باللغات الأجنبية: الفرنسية أو الإنجليزية.

فلا دول (مثل المالي، النيجر، بوركينا
فاسو) التي تدرس بالفرنسية ولا دول مثل
(جانا، نيجيريا، طانزانيا، وغيرها من
الدول) التي تدرس بالإنجليزية هي أكثر
تقدما من الجزائر لأنها تدرس باللغة
العربية.

ونفس الشيء يقال عن البلدان العربية
المجاورة ولم يحدث أن رفضت دفعة من
المبعوثين إلى الخارج من أجل التكوين
والبحث العلمي لأنها كانت تدرس بالعربية
أو أن مستواها العلمي والمعرفي ضعيف لا
يتناسب مع المستويات العلمية الموجودة في
بريطانيا، كندا، روسيا، بلجيكا، للولايات
المتحدة.. الخ وغيرها من الدول المتقدمة
الأوروبية أو الشرقية أو الأمريكية.

ومن هنا فإننا نؤكد أن المنظومة
التربوية في الجزائر موجودة في المسار
الصحيح غير أنه لا بد من إجراء تطعيمات

مالك بن نبي وشروط النهضة

تمهيد:

في تشخيص مشكلة المجتمع المسلم في العصر الحديث تتناول المفكرون المسلمون أبعاداً مختلفة، وأقرروا بعضهم لعدد معين الدور كله في المشكلة كمن جعل المشكلة في العقيدة أو في السياسة إلى آخره..

مالك بن نبي رحمه الله نظر إلى المشكلة على أنها مشكلة حضارة، حين أننا نرى أنه يضمن هذه الرؤية أبعاداً متعددة تبعد أبعاد الحضارة نفسها، ومن هنا اختار عنواناً عاماً لكل كتبه هو: "مشكلات الحضارة" (1).

وكان لا بد له لكي يشخص "مشكلات الحضارة" عموماً والمشكلة التي تهمه بصورة خاصة وهي مشكلة الحضارة الإسلامية من أن يحلل العناصر المكونة للحضارة، وكيف تتركب وما الذي يقود الحضارة في درب النهوض أو درب الانحطاط. وفي أبحاثه التي تمحورت حول هذا الموضوع تحول بن نبي إلى فيلسوف حضارة وعالم اجتماع وعالم تربية مرموق، وهو في كل هذا يشغل مكاناً مرموقاً في الفكر الإسلامي المعاصر يستحقه بجدارة. وفي اعتقادي أننا الآن بحاجة إلى قراءة أفكار هذا المفكر الهادئ والتعلم منه، لا أعني بالضرورة أن نقره على كل تفاصيل تحليلاته ولكن يجب أن نستخلص ما هو قيم حقاً في فكر بن نبي وهو طريقته في رؤية مشكلة الحضارة الإسلامية وتحليلها والجوانب التي تلفت انتباهنا إلى ضرورة التركيز عليها.

تسأل الباحث في هذه

الدراسة تصور المفكر الجزائري مالك بن نبي لحركة النهضة وقيام الحضارة.

كما استعرض موقع مالك بن نبي داخل الفكر الإسلامي المعاصر مقارنة إياه مع جملة

من المفكرين من مدارس إسلامية متنوعة.

الدراسة ذات أبعاد اجتماعية وثقافية صيغة جذيرة بالقراءة والاهتمام.

ما يضعف سلطان الروح" ("ميلاد مجتمع.."
ص 103)

وفي هذه المرحلة تنقص الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، وإن كانت الحضارة نفسها تبلغ أوجها فتزدهر العلوم والفنون فيها، ولكن مرضاً اجتماعياً يكون قد بدأ وإن تكن آثاره المحسوسة لم تظهر بعد. إن الطبيعة تستعيد سيطرتها على المجتمع والفرد شيئاً فشيئاً.

ثم تدخل الحضارة طورها الثالث، وهو طور الاحتطاط والاحتلال، ولا يعود للفكرة الدينية فيه من وظيفة اجتماعية، وتعود الأشياء كما كانت في مجتمع منحل، وتتفكك شبكة العلاقات الاجتماعية بالاحتلال المجتمع إلى ذرات لا روابط بينها وتنتهي بهذا دورة الحضارة.

ويميز بن نبي بين وضعين متناقضين للإِنسان: "وضع ما قبل الحضارة"، و"وضع ما بعد الحضارة"، فالوضع الأول هو وضع الإِنسان القطري أو الطبيعي وهو مستضع للذخون في ثورة الحضارة كما هي الحال مع العرب قبل ظهور الإسلام، أما الحالة الثانية فهي حالة الإنسان الذي تصفخ حضارياً وهي حالة إنسان ما عاد قبلاً لإنجاز عمل محضّر إلا إذا تغير هو نفسه من جذوره الأساسية، ويمثل بن نبي للحاليين جزئياً المءاء قبل وصوله إلى الخزان الذي ينتج الكهرباء وبعد خروجه من الخزان، ففي الحالة الأولى يكون الجزئ مشحوناً بطاقة كامنة سينهلها منتجاً عملاً، ولما في الحالة الثانية فلن الجزئ يكون قد فقد طاقته المذكورة ولم يعد في إمكانه أن يستعيد طاقته هذه إلا بواسطة عملية جوهريّة تتمثل في عملية التبخر التي ترجع به إلى حالة بخارية وفي التيارات الجوية الملأمة التي ترجعه إلى أصله، حيث يتم تحوله من جديد إلى جريء مائي واقع "قبل" خزان معين. ("شروط النهضة" - ص 71)

"إنسان ما بعد الحضارة" هو الإنسان المسلم منذ نهارت دولة الموحدين، وهو

هذا المقال أريده تحية لروحه المخلصة ومساهمة متواضعة في إعادة بحث الاهتمام بهذا المفكر الكبير.

وساقسم المقال إلى قسمين أتحدث في القسم الأول عن مفاهيمه النظرية المتعلقة بالحضارة والنهضة وشروطها، وأتحدث في القسم الثاني عن موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر.

• القسم الأول: نقاط أساسية في نظرية الحضارة وشروط النهضة عند بن نبي
- الدورة الحضارية:

يرى بن نبي أن كل حضارة تبدأ بيزوغ فكرة دينية تقوم بتركيب عناصر الحضارة، وتنظم الطاقة الحيوية للأفراد وتثير فيهم الحركة والنشاط بحيث يتحرر الفرد في هذه المرحلة الأولى المساعدة من هيمنة العريسة ويخضع لهيمنة الروح، وفي هذه المرحلة تصل شبكة العلاقات الاجتماعية إلى قمة كفافها (فيصبح المجتمع كالبيان المرصوص يشد بعضه بعضاً) هذا هو وضع اليهود، وهو في الحضارة الإسلامية يكافئ المرحلة النبوية ومرحلة الخلافة الراشدة. ويؤرخ بن نبي نهاية هذه المرحلة في الحضارة الإسلامية بمعركة صفين.

والمرحلة الثانية تنعطف فيها الحضارة بسبب المشكلات المادية الناتجة عن توسع المجتمع الوليد منعطفاً تكف فيه الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز، ويبدأ عهد العقل، ويعادل هذا المنعطف في الحضارة الإسلامية للمرحلة الأموية والمرحلة العباسية، وبحسب تعبيره "هو منعطف للعقل". غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التآمر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها عن عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد. وطبيعي ألا تتطاول الغرائز دفعة واحدة وإنما تحرر بتدرج

الحضارة في زمن معين، ولذا يجب عليه أن يقتبس من الكيماوي طريقته، فهو يحل أولاً المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب، فإذا سلطنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية:

ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت

ففي المصباح مثلاً يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية، التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العنصرية، والوقت "مناطق" يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب" (مروط... ص 45)

لأن كانت الحضارة ناتجاً لاجتماع هذه العناصر الثلاثة فلماذا لا يوجد هذا الناتج تلقائياً بمجرد توفر هذه العناصر؟

جواب س نبي يمثل له بالتركيب الكييمي: "لما هي الحقيقة نتاج للهيدروجين والأكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونانه تلو، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين يقتضي تدخل "مركب" (بتشديد الكاف وكسر هـ م) ماء، بدوره لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول: إن هناك ما يطلق عليه "مركب الحضارة" أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض، (...) هو الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ". (مروط... ص 46)

دور الدين إذاً في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها، واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة.

وبن نبي يرى أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات، فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت اليدوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام

يسميه "إنسان ما بعد الموحدين"، ومرحلة التفتيح الحضاري هذه ما زال المسلمون يعيشونها، وإن كانت الحضارة الإسلامية في العصر الحديث شهدت محاولات لاستئناف نهضة جديدة في أماكن متعددة من العالم الإسلامي.

فكرة الثورة الحضارية هذه نجد نظائرها في الفكر العالمي، وأهم ممثلها عندنا ابن خلدون وإن كان اهتم بالدولة أكثر من اهتمامه بالحضارة وهي أعم من الدولة.

وفي اعتقادي أن فكرة الثورة الحضارية هذه هي في غاية العمومية والتجريد شأن أفكار فلسفة الحضارة والتاريخ عموماً، ولا يمكن البرهان القاطع على صحتها أو خطئها، ومن هنا فهي ليست فكرة علمية بحصر المعنى، ولكن هذه الفكرة قامت بن نبي إلى تحليلات عميقة وخصبة لشروط النهضة الحضارية، وهي متفرقة في كتبه وكرس لها كتاباً خاصاً هو "شروط النهضة". وفي الحقيقة البحث في شروط النهضة هو الهم الأساسي لبن نبي، وهو الذي قادته إلى تأملات متشعبة في بناء المجتمع وعلاقاته ودور العامل الخارجي (الاستعمار) والداخلي (القابلية للاستعمار) في وضعه الراهن.

العناصر الثلاثة للحضارة ودور الدين:

يقول بن نبي إن العالم الإسلامي يعمل على جمع أكوام من منتجات الحضارة أكثر من عمله على بناء حضارة، وهذه للعملية لا تؤدي به إلى إنجاز البناء الحضاري المطلوب في زمن قصير كما فعلت اليابان التي انتقلت بين عامي 1868 و 1905 من العصور الوسطى إلى الحضارة الحديثة من هنا فإن نبي لا يريد لبناء الحضارة الجديدة المنشودة أن يخضع للصدف أو للتطور الطويل بل يريد البناء الواعي المخطط قصير الأمد انطلاقاً من العناصر الأساسية للحضارة كما يراها: "العالم الإسلامي يريد أن يجتاز نفس المرحلة بمعنى أنه يريد إنجاز مهمة تركيب"

الدینیة المکبوتة التي حالت خبیة أملهم فی الكنيسة دون إیقانها فی إطار دینی صریح بشکله المألوف. وهذا الحماس الذي ینتاب أهل المبدأ یدفعهم للتضحية بأنفسهم فی سبیل مثلهم العلیا لا أجد حقا له تفسیرا إلا أنه من أصل دینی حتی لو ظهر بصیغ بعيدة عن الدین.

الدین فی رأي بن نبی إذا هو العامل الذي تقوم الحضارة به وتتحلل بصورة مضطربة كلما ضعفت فاعلیته: تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو فی مشاعرها الدینیة المسجلة فی واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطلع حیاة الإنسان وعمله على وجه البسطة" (میلاد... ص 56)

شبكة العلاقات الاجتماعية:

يقول بن نبی إن أول عمل یؤدیه المجتمع عند ولادته هو بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ویضرب لذلك مثلا بمیلاد المجتمع الإسلامي فی المدينة حیث أخی النبي صلی الله علیه وسلم بین المهاجرین والأنصار.

وعلى العکس من ذلك عند أفول المجتمع تتمزق شبكة علاقته الاجتماعية، كما كانت حالة المجتمع الإسلامي المتفسخ الذي غزاه الاستعمار.

وبن نبی یذكر الحدیث الشریف المشهور: یوشک أن تتداعی علیکم الأمم... وفيه یصف النبي علیه الصلاة والسلام كثرة المسلمین آنذاك بأنها "غناء كغشاء السیل" فیقول لقد كان هذا الحدیث ضربا من التنبؤ والاستحضار: استحضار صورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقته الاجتماعية، أي عندما لا یعود مجتمعا بل مجرد تجمعات لا هدف لها كغشاء السیل" (میلاد... ص 26)

وفي رأي بن نبی أن المجتمع ینكون من ثلاثة مركبات هي: أشخاص وأفكار وأشياء.

للی تكوين هذا الکیان الذي أسمه شارلمان، ذلك أن المسيحية على رأیه حين ظهرت فی الشرق لم تأت إلى أرض بكر بل جاءت إلى وسط خلیط عمل فی ثقافات متنوعة، ولیس كذلك كان الأمر فی أوروبا حين بعث فیها شارلمان الروح المسيحية. وهذا التحليل یتفق فیه بن نبی مع المفکر الألماني کیرلنچ والمؤرخ هنري بیری فی کتاب له قارن فیه بین الحضارتین الإسلامية والمسيحية عنوانه "محمد وشارلمان". وحتى الحضارة التي قادتها الأحزاب الشیوعية الملحدة لا یستثیها بن نبی من هذه القاعدة قائلا إنها من جهة نتاج لازمة فی المسيحية وإنها من جهة أخرى لم تقم حقيقة فی مستواها الإنسانی على الأفكار الماركسية الملحدة بل قامت على تقانی أفراد توجههم فكرة عن التضحية فی سبیل المصلحة العامة: تعتبر الشیوعية النظریة قبل كل شيء "فكرة" ماركس، ولكن هناك شیوعية واقعية، هي فی جوهرها نشاط المؤمنین المنفوعین بنفس القوي الداخلية التي دعوت غیرهم من المؤمنین فی مختلف العصور، أولئك الذين شهدوا مولد الحضارات، فالظاهرة متماثلة فی جوهرها النفسي ومحددة هنا وهناك بنفس ملوک الفرد حیال مشاكل المجتمع الناتج" (شروط... ص 54)

ویضرب بن نبی المثال برفع العامل الروسي استخافوف لإنتاجه الیومی إلى الضعف مقارنا إياه بالعامل المضاعف الذي بذله الصحابة فی بناء مسجد المدينة أو فی حفر الخندق "ففي کتابنا الحالیین نجد أن الإيمان هو الذي مهد الطريق للحضارة" (شروط... ص 55)

ولا شك عندي أن بن نبی رحمه الله لا یجهل الفارق بین العقيدة الشیوعية الملحدة التي من مميزات عدم وجود يوم آخر ویین الإسلام الذي یرتجی فیهِ المسلم الأجر الحقيقي فی الآخرة ولكنه یرى فیما یبدو لی أن هؤلاء الروس الذين كانوا متحمسين فی البداية للشیوعية حولوا إلیها كل طاقاتهم

المجتمع، وأما الحد الثاني فهو حالة المجتمع المنفصّل الذي تحول إلى أفراد لا رابط بينهم.

والمجتمع في حالة انحطاطه هو مجتمع مريض تضخمت ثوات أفراداه ليصبح وجود العامل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، ويقول بن نبي في تعبير لاذع يذكّرنا بالفعل بحالنا هذه الأيام إن ما يميز هذه المرحلة هو أن الأفراد في المجتمع المنفصّل وبسبب تضخم ثواتهم وانحلال الروح الجماعية يدور النقاش بينهم فيحاول كل منهم في النقاش لا أن يصل إلى حلول للمشاكل ولكن أن يجد لذة وبراهين (أي على ما يريده هو).

وتورم الذات هذا تعبير عن أن شبكة العلاقات ما عادت صحيحة ويتساءل بن نبي ماذا كان يمكن أن يحدث في المجتمع الإسلامي المريض الذي شهدناه لاحقاً ما حدث في المجتمع الإسلامي الصحيح حين عزل الخليفة خالد بن الوليد! لقد كان فعل الخليفة دون عفة، وتقبله خالد دون عفة أيضاً لأن علاقتهما كانت علاقة سوية منزهة، ولو حدثت هذه الهلّة في المجتمع الإسلامي بعد قرنين أو ثلاثة لتزلزل هذا المجتمع!

ويسمى "القانون الخلقي" على شبكة العلاقات الاجتماعية، والإخلال بهذا القانون يمزق هذه الشبكة، والدين هو الذي يخلق العلاقة الاجتماعية ويؤلف بين القلوب، وكلما ضعف الدين زاد الفراغ الاجتماعي الذي لا علاقة فيه بين الناس، وعلى العكس المجتمع المؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً ولا فراغ اجتماعي فيه.

ويمتدح القارئ لكتابات بن نبي أن يرى تحليلات شيقة للسياسة الاستعمارية المروسة لتحطيم العلاقات الاجتماعية للمجتمع المغزو. ومبدؤه "فرق تسد" يمارسه بدقة ومهارة وبأساليب خفية لا يلقي إليها الضحايا بالاً، ولا يحتاج القارئ هنا إلى أن ننكره بالمهارة الخارقة التي تمكن فيها خلفاء الاستعمار المباشر من تفريقنا ليس كنول فقط بل حتى كوحداث أصغر بكثير من الدول، وقد استعان هؤلاء بالعيوب الاجتماعية التي قضى مالهك

وأول عمل للمجتمع هو تحويل للكائن الذي صفته أنه "فرد" في "توع" أي صفته شبه البيولوجية إلى "شخص" أي Person أي إلى كائن اجتماعي، والثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد ويقدم له الروابط الاجتماعية. لنذكر هذه الملاحظة ولو أننا مع بن نبي؛ مستعمل كلمة "فرد" أحياناً في التحليل اللاحق بمعناها المعتاد الذي يعني الواحد في المجموعة البشرية أكان "شخصاً" أم "فرداً" بالمعنى السابق.

وإذا كان المجتمع يتألف من "شخصات" و"أفكار" و"أشياء" فإن غنى المجتمع يقاس مبدئياً بما فيه من أفكار لا من أشياء، ويضرب بن نبي على ذلك مثلاً للماتيا المنمرّة بعد الحرب العالمية الثالثة حيث خسرت "أشياءها" بالكامل ولكنها استعادتتها بسهولة بسبب غناها بالأفكار!

ولكن الأفكار لوحدها لا تكون فعالة عند تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، ويضرب بن نبي لذلك مثلاً الإسبيل الذين هزموا مسلمي الأندلس، فهم كانوا أفقر من الأندلس المسلمين بكثير ولكن شبكه علاقاتهم الاجتماعية كانت أقوى وأفضل.

وفي اعتقادي أن هذه الملاحظة هي واحدة من ملاحظات ثاقبة كثيرة جداً لبن نبي وبالفعل ليتأمل القارئ في هزيمة الحضارة الإسلامية العريقة ممثلة بالدولة العباسية في ذروة انحطاطها أمام شعوب لا ثقافة عندها تقارن بثقافة الإسلام هي المفلو، ثم انتصار المسلمين عليهم بفصل النظام الاجتماعي الفتي الذي مثله دولة المماليك، ودوماً يتأثير هذا "المركب" الحضاري الإلهي الذي هو الإسلام الذي رأينا في فقرة سابقة أنه عند بن نبي العامل الذي يتحدد صعود الحضارة الإسلامية أو هبوطها بدرجة فاعليته.

والمجتمع كما يرى بن نبي يتراوح في كثافة شبكة علاقاته الاجتماعية بين حدين: الحد الأول يكون فيه المجتمع في ذروة نموه ويكون كل فرد عنده مرتبطاً بمجموع أعضاء

هذا إذا "معامل استعماري" يؤثر في الفرد ويخلص من قيمته الإنسانية والاجتماعية. ولكن بالمقابل ثمة معامل آخر يؤثر في الفرد وهو داخلي هذه المرة وليس مفروضاً من الخارج شأن المعامل الأول يجعل من الفرد يتقبل الوضع الاستعماري ويسير في الحدود التي رسمها له الاستعمار، بل يقبل حتى الاسم الذي أعطاه الاستعمار له. يقول بن نبي ساخراً: "إذا لم تكن شاهدنا خصياناً ولقبون أنفسهم بالخصي فقد شاهدنا مراراً متفكرين جزائريين يطلقون على أنفسهم الأهلبي" (شروط... ص 153) (2)

هذه القابلية للاستعمار تعني جملة الخواص الاجتماعية التي تسهل سيطرة الغزاة واستمرار الوضع المنحل للحضارة. وبين نبي يستعمل هذه الصفة عموماً كما قلنا في وصف الحضارة في طورها المنحل ولا يقتصر على وصف المجتمع الذي يتعرض بالفعل للاستعمار. ومن أمثله الدائمة أن هناك مجتمعات تعرض بالفعل للاحتلال تعسكيري، ولكنها "غير قابلة للاستعمار" كحال "المجتمع الألماني بعد احتلال الحلفاء، وهناك مجتمعات لم يدخلها الاستعمار ولكنها قابلة للاستعمار ويغطي بهذه "العزبة" إخواننا في اليمن الذين هم بخلاف المجتمعات الإسلامية الأخرى لم يتعرضوا للاحتلال الاستعماري ولكن المجتمع اليمني مثله مثل بقية هذه المجتمعات قابل للاستعمار!

كنت في مقال سابق (انظر مجلة "المجتمع" العدد 1470- مقال "النقد المنطقي لمفهوم القابلية للاستعمار") نقدت استعمال هذا المفهوم كصفة جوهرية للحضارات غير العربية التي تعرضت للاستعمار الغربي، حيث أن هذا المفهوم لا يقدم لنا صفة جوهرية لهذه الحضارات ولا يفرق بينها وهي في غاية الاختلاف فلا يظهر خصائص كل منها المميزة ولا يرى فيها إلا علاقتها مع الحضارة الغربية.

بين نبي حياته يحللها، عيوب المجتمع المنقسم، "مجتمع ما بعد الحضارة"، "مجتمع ما بعد الموحدين".

القابلية للاستعمار والاستعمار، الحقوق والواجبات:

مفهوم "القابلية للاستعمار" هو من أشهر مفاهيم مالك بن نبي رحمه الله، وباستقراء استعماله لهذا المفهوم في مؤلفات عديدة تبين لي أنه يستعمله على الأغلب كصفة للمجتمع تعادل صفة "مجتمع ما بعد الحضارة" أو في حالة المسلمين ما يسميه "مجتمع ما بعد الموحدين"، أي الوضع المنهار للحضارة في نهاية دورة حضارية وقبل بدء دورة حضارية جديدة، إنه وضع المجتمع الإسلامي الآن.

غير أنه في كتابه "شروط النهضة" استعمله في توصيف حالة خاصة هي حالة الجزائر التي كان الاستعمار حينئذٍ يحلها يعرف "القيمة الطبيعية" الكاملة لأي أفراد شعبها، ولذلك بدأت الإدارة الاستعمارية في تنفيذ خطة منهجية للتقليل من هذه القيمة خصوصاً بعد هزيمة فرنسا المخزية أمام بروسيا عام 1870. "منذ ذلك الحين بدأ الحط من قيمة الأهالي بنقد بطرق فنية، كأنه معامل جبري وضع أمام قيمة كل فرد، بقصد التفتيق من قيمته الإيجابية. ولقد رأينا هذا "المعامل" يؤثر في حياة الفرد في جميع أطوارها" ويعد بن نبي أمثلة: فالطفل يحرم مما يقوي جسده وينمي فكره فلا مدرسة ولا توجيه، وإن كان يتما فالأمر أدهى وأمر، وحتى لو تمكن من الدخول إلى المدرسة فسوف توضع العراقيل في وجهه لكي لا يكملها بنجاح، ثم هو بعد ذلك لا يستطيع أن يجد عملاً مناسباً. وفي عهد الرجولة تسمح حوله شبكة دقيقة مسمومة تجعل الثراء والبيع والسفر والكلام والكتابة والتليفون لا تنال إلا بشق الأنفس. إنه ما عاد يمكن له أن يقوم بأعماله إلا بالقدر الذي يريده الاستعمار. (شروط... ص 147)

عن النصيب الأكبر من القروض التي تسود العالم الإسلامي اليوم. أما الفريق الثاني فعندما يلقي اللوم كله على الاستعمار يحاول أن يخفي سياسة التملق التي يتبعها مع شعوبه كونها لا تخفف من مضاعف المشكلة وحدتها بل على العكس تزيد الطينة بلة مما يشبه عملية تخدير لهذه الشعوب لتفنتها عن مسؤوليتها في ورطتها الحالية^(*) (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ص 97-98)

هنا نكون وصلنا إلى واحد من أهم آراء مالك بن نبي في اعتقادي، وإلى الوصية الأهم من وصاياه التي على المجتمع الإسلامي أن يسير عليها ألا وهي تركيز الجهود على القيام بالواجب وعدم الاكتفاء بانتظار الحصول على حقوقنا من طرف خارجي.

هذه النقطة يكررها بن نبي في كافة مؤلفاته تقريباً: إن الطريق الوحيد للحصول على الحقوق هو القيام بالواجبات. إن قابليتنا للاستعمار عالة إلى كوننا متعاصرين عن أداء واجباتنا، أينا نرفع شعارات كبيرة ولكننا نكسل عن تباعد الخطوات الصغيرة التي لو نفذناها لبنيّا المجتمع المثالي القوي القادر على الدفاع عن حقوقه!

ومن الأمثلة التي يضربها بن نبي مثال اليهود الذين كانوا يعيشون في الجزائر أيام استلام حكومة موالية للنازية في فرنسا بعد الاحتلال الألماني لها عام 1940 فقد منعتهم الحكومة من الانسحاب إلى المدارس وصدرت قوانين اقتصادية ضدهم ولكن المدارس التي أغلقت قامت بدلاً منها مدارس تطوعية في البيوت أساتذتها المهندسون والطبيب والمحامي، وتجارهم أفقدها بفضل تضامنهم الداخلي. وينكر بن نبي بمرارة في مضمار المقارنة مع المسلمين كيف استمتع المتعلمون المسلمون عن أن يفعلوا شيئاً مماثلًا لمكافحة داء الأمية الوبيل في المجتمع الجزائري. هذا هو التغيير الداخلي الذي هو شرط لتحقيق التغيير الخارجي، وبن نبي يستشهد

ومن دوافع نقد هذا المفهوم إساءة استعماله عند من يهفون من الاستشهاد به إلى الدفاع الضمني عن الاستعمار وتبرير تعاونهم معه وهو طبعاً عكس ما كان يريد مالك بن نبي رحمه الله.

وعلى أنني لا أرل على هذا الرأي، إلا أنني أريد هنا أن أذكر الوجه الإيجابي الهام جداً لهذا المفهوم ألا وهو دعوة المجتمعات المستعمرة (بفتح الميم) وخصوصاً للمجتمع المسلم للتركيز على عيوب التركيبة الاجتماعية التي تجعل المجتمع ضعيفاً لا يصمد أمام أي تحد خارجي.

ومن هنا يضيق بن نبي ذرعاً بذلك الفكر السياسي الذي يجعل من الاستعمار المشجب الذي تعلق عليه كل مشاكل المجتمع، والذي يرى أن حل هذه المشاكل السحري يتلخص في التخلص من الاستعمار.

ولا شك أن هذه الفكرة أنتجت مصداقيتها بعد أن تم التخلص من الاستعمار المباشر في غالبية أقطار العالم الإسلامي. إذ استمر التخلف الاقتصادي والاحتلال الاجتماعي وتفاقم التبعية للغرب في كل شيء حتى في الغذاء.

يقول بن نبي: "لقد انتهى المجتمع الإسلامي منذ عدة قرون إلى آخر أطوار حضارته. وهو اليوم في مرحلة ما قبل التمهض من جديد. ولقد بذل جهوداً كبيرة خلال ما يقرب من قرن لكي تدب فيه الحركة من جديد، ولكن إقلاعه يبدو ثقيلاً وبطيئاً إذا ما قورن ببعض المجتمعات المعاصرة مثل اليابان أو الصين الشعبية التي كانت متأخرة عنه بكثير.

ويرى المفكرون أن هناك نوعين من الموقفات. فالمدافعون عن الاستعمار يرجعون إلى الإسلام سبب تأخير الإقلاع، أما حاملوا لواء النظرية القومية فيعزونه إلى الاستعمار. وفي كلا النظريتين خطأ جسيم (...). فالعريق الأول عندما يحمل الإسلام مسؤولية كل هذه الأوضاع يتجاهل حقيقة صارخة وهي أن الاستعمار مسؤول

مثالاً بقوله تعالى "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم".

ويقول بن نبي إن الاستعمار لا يملع في محور سياستنا حول مبدأ مطالنته بإعطائنا حقوقاً، دون أن نفعل نحن شيئاً لتغيير وضعنا الاجتماعي وقياسنا بالنهضة المطلوبة، وبين نبي يؤكد على هذه النقطة دوماً حتى حين يتكلم عن العلاقة بين تجمعات البلدان النامية والبلدان المتقدمة. ففي مقاله عن "مؤتمر 77" الذي نشره في جريدة "الثورة الأفريقية" - 9 نوفمبر 1967 ينتقد هذه الدول النامية التي لم تحدد التزامات صارمة لكل عضو من أعضائها بل اكتفت بمطالبة الغرب بدفع نصيب للتنمية يقول: "لقد كنا في الحقيقة ننتظر بلوداً تحدد التزامات كل عضو في الوحدة أو الجهة الاقتصادية المزمع تشييدها، لكننا لم نجد في الوثيقة سوى كرسيه المقترحات التي ستقدم بنزولها إلى المخاطب الحاضر غير المرئي. وفي الحقيقة نجد الكرسيه هذه تطالب بالكثير، من العالم المصنع، إن لم نقل إنها تطالب بكل شيء". فطالب مثلاً بـ 10% من دخوله العام للتنمية البلدان النامية ومن الناحية الأخلاقية لعل هذا جائز، ولكن المخاطب لا ينصت لهذا المنطق ولا يتكلم هذه اللغة. وهكذا انزلت المدولات في الحديث عن حقوق العالم الثالث عوضاً عن أن تذكره "بواجباته" نحو نفسه" (بين الرشاد والتيه - مقال "مؤتمر 77" ص 130).

النهضة عند بن نبي هي مسألة داخلية أساساً وأولاً، ومن هنا هو يقدم مبدأ الواجبات على مبدأ الحقوق، وهو باستمرار يرجع إلى ذكر ما جرى في الجزائر حين بدأت عام 1925 نهضة كبرى بقيادة العلماء الإصلاحيين كان يؤمل لها أن تغير المجتمع الجزائري.

نشأت المدارس وسرى في المجتمع روح جديد، وامتدت النقاشات المثيرة لا العقيمة في تجمعات الشعب الجزائري، وبدأت الأمة مسيرة الانبعاث الفكري والانبعاث الروحي،

وتغيرت عواطف وأشياء، وحتى المدمنون للخور هجروا الحانات وعسروا المساجد حتى لاحت باعة الخضور لدى الحكومة 1927 ونشأت الحلقات الدراسية الليلية التي كان روادها رواداً سابقين لحلقات الدرويش. والذي جرى كان تبديد هذه النهضة من تحت بأوهام السياسة الفوقية، فقد شغلت الحكومة الزعماء بالانتخابات والمطالب وهكذا ضلّت النهضة طريقها "ميممة" وجهها شطر المزاب الميساسي، حيث تتولى من ورثها بوارق النهضة والتقدم. لقد أصبحنا لا نتكلم إلا عن حقوقنا المهضومة، ونسبنا الواجبات، ونسبنا أن مشكلتنا ليست فيما نستحق من رغائب، بل فيما يسوننا من عادات وما يراودنا من أفكار، وفي تصوراتنا الاجتماعية بما فيها من قيم الجمال والأخلاق وما فيها أيضاً من نقائص تعثر كل شعب نائم.

وبدلاً من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيم بالواجبات الباعثة إلى الحياة فإنها أصبحت منذ سنة 1936 سوقاً للانتخابات وصارت كل منضدة في المقاهي منبراً تلقى منه الخطب الانتخابية فلكم شربنا في تلك الأيام الشاي وكلم سمعنا من الأسطوانات، وكلم ردنا عبارة "إننا نطالب بحقوقنا" تلك الحقوق الخالية المغرية التي يستسهلها الناس فلا يعملون إلى الطريق الأصعب: طريق الواجبات" (شروط... - ص 34-35)

هذه التجربة أراها في غاية الأهمية وفيها عبرة قلما يتم الانتباه إليها إذا أردنا أن ندرس تاريخ الفكر السياسي العربي في نصف القرن الأخير. لقد عانى هذا الفكر مما أسميه "فرط التمسك" فقد أغفلنا بعد النهضة الاجتماعي وركزنا على البعد السياسي المتمحور حول فكرة استلام السلطة لكل من يريد أن يطبق وصفته السحرية التي تتيح لمجتمعنا الخروج من مرضه الحضاري المزمن. وبهذه العقلية تم تأجيل أي عمل نهضوي اجتماعي "صغير" بانتظار العمل السياسي "الكبير"، وفي الحقيقة إن النهضة مؤلفة من "أعمال صغيرة" هي

تلك العقائد التي تمثلت عندنا اليوم في أسطورة: "الشيء الوحيد" و"الرجل الوحيد" الذي يفتقدنا (...). فالتاجر الذي تتجج تجارته يجزم بلا تردد بأن النجاة في الاقتصاد، وآخرون يرون الشيء الوحيد في البيان وتزويق الكلام، وهكذا ننقل من وهم لتخطيط في وهم، ولا ندري كم من السنين سوف نقضيها لنذكر عجز "الأشياء الوحيدة" عن حل المشكلة التي هي مشكلة الحضارة أولاً وقبل كل شيء" (سروط... ص158)

المجتمع الفعالي والمجتمع غير

الفعال: الفعالية - المعادلة الاجتماعية

لل فرد - المنطق العلي - توجيه الثقافة

والعمل - توجيه رأس المال

قضى بن نبي حياته وهو يبحث في سؤال المعالية الاجتماعية، سؤال النهضة، أو سؤال إزالة القابلية للاستعمار.

وفي هذا البحث حاول تحليل قضايا مرتبطة مباشرة بهذا السؤال.

أريد في هذه العفوة الكلام قليلاً عن أربع منها: "الفعالية" و"المعادلة البيولوجية والاجتماعية للفرد" و"المنطق العملي" و"التوجيه".

الفعالية:

يقول بن نبي: "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، ذلك ما تشير إليه النظرة في تاريخ الإنسانية منذ أن بدأ التاريخ، فزرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط وتزدهر فيه الحضارة وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك بسوده الكساد وتغمره الظلمات (...). على أنني حينما أرى في حركة التاريخ حركة الإنسان وفي ركوده ركوده فإن ذلك يضرني أمام مشكلة تتصنف تحت عنوان الفعالية. فعالية الإنسان في التاريخ" (تأملات - مقال "الفاعلية" ص125).

مجموعة من الواجبات الملقاة على عاتق كل فرد. ولكن لكي يقوم هذا الفرد بواجباته يجب عليه أن يحس بالمسؤولية، ولكن الحقيقة أن فكرنا السياسي علمه أمرين: أولاً تأجيل كل عمل بانتظار "العيد" الموعود المتمثل في التحرر من الاستعمار، أو الوحدة، أو قيام الدولة الاشتراكية، أو قيام الدولة التي تطبق الشريعة الإسلامية، وثانياً تعليق كل مأساة من مأساها على مشجب عدم تنفيذ وصفة من الوصفات الجاهزة التي قامت عليها الأيديولوجيا السياسية العربية المعاصرة. فمساكننا كلها ناتجة عن: الاستعمار، أو التجزئة السياسية، أو النظام الطبقي، أو عدم تطبيق الشريعة الإسلامية.

والاحتجاج على عدم تطبيق الشريعة الإسلامية تم بنفس الطريقة السياسية التي يصفها بن نبي بأنها تتمحور حول الحقوق لا حول الواجبات. إذ لم يطرح الفرد العربي على نفسه فكرة المسير بمقتضى ما تريده منه الشريعة من بناء اجتماعي متين لا يمزق شبكة علاقاته الاجتماعية "عقوب العشيرة والإقليمية والمصوبية الشخصية، ومن سعي جاد في سبيل المصلحة العامة، وقرعة على تجاوز الأنانية الشخصية، وتقديم الكساءات، ووضعها في المكان المناسب، والعمل النشط المثمر، وعدم تضيق الوقت. وكل هذه البلبود النهضة كان يمكن القيام بها حتى لو كانت السلطة السياسية لا تطبق الشريعة الإسلامية!

ومن هنا فإن مجتمعنا بحاجة إلى ثورة نهضوية سلمية داخلية تأتي من أسفل لا من أعلى، وهي بلا شك إن قامت ستجبر البناء الفوقي على أن يتماثل معها. وهذا معنى الحديث الشريف كما تكونوا يولى عليكم! ومعنى الآية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم!"

لا ننتظر التغيير إذا كمنجز لقوة خارجة عنا: شخص أو دولة أو وصفة جاهزة وحيدة تحل المشاكل في طرفه عين. وكما قال بن نبي رحمه الله "لا شك في أن عقائدنا السياسية تدنن لتلك القيم الفاسدة للحضارة،

بين عامي 1933 و 1936 إلى نهوض عاصف.

في أندونيسيا وضعت إمكانيات اقتصادية تحت تصرف الدكتور شاخنت هي أفضل من الإمكانيات الألمانية، ولكن المخطط عينة الذي نجح نجاحاً باهراً في ألمانيا أخفق في أندونيسيا إخفاقاً ذريعاً فما السبب؟

يقول بن نبي: "لا شك أن شاخنت وضع مخططه على الشروط التي يقدمها للشعب الألماني مباشرة وبطريقة آلية أثناء مرحلة التطبيق، ثم لا شك في أنه طبق هذه الشروط ليا في التجربة الأندونيسية، أي أنه وضع مخططه على معادلته الشخصية كفرد من المجتمع الألماني، بينما ستجري التجربة الأندونيسية بطبيعة الحال على أساس معادلة الفرد الأندونيسي بحيث تعثرت التجربة الأندونيسية على حطاً مخططها شاخنت في تقدير المعطيات البشرية في المجال الاقتصادي" (المسلم في عالم الاقتصاد... ص 94).

يقول بن نبي إن هناك لكل إنسان معادلته معادلة بيولوجية يتساوى فيها البشر ولا اختلاف فيها بين المجتمعات، ومعادلة اجتماعية تختلف من مجتمع إلى آخر وفي المجتمع نفسه تختلف من عصر إلى آخر اختلاف درجة النمو أو التخلف.

أما المعادلة البيولوجية فهي منحة الله لجميع الناس، وأما المعادلة الاجتماعية فهي نتاج المجتمع وهي القاسم المشترك الذي يطبع سلوكهم ويحدد درجة فعاليتهم أمام المشكلات بما يميزهم عن أفراد مجتمع آخر أو عن جيل آخر من مجتمعهم إن كان الفاصل الزمني كافياً بين جيلين.

كيف تتكون المعادلة الاجتماعية؟

إنها إما أن تتكون بطريقة تلقائية مع الأيام، وإما أن تتكون بعمل إرادي تترد ما تفعل وتقلع ما تريد لمواجهة ظروف وضروقات قاسية، ويضرب مثلًا للحالة الثانية اليابان والصين الحديثين. والمجتمع

ونظرتنا إلى التاريخ ليس لها نتائج نظرية فقط بل لها نتائج عملية أيضاً تتصل بسلوكتنا، فهي تحدد موقفنا أمام الأحداث. فإن نظرنا إلى التاريخ كسلسلة أحداث لا رابط بينها نتج عن هذا الاعتقاد بأن ما يجري في التاريخ مقدور لا يد للإنسان فيه ولا يستطيع تغييره، أما إن نظرنا إليه بصفته مجموعة من الأحداث المترابطة منطقياً فإن هذا يجعلنا ندرك الأسباب ونرى فيها منبهات لإرادتنا وموجهات لنشاطنا ونرى أن ما يجري في التاريخ متأثر بسلوكتنا وموقفنا وإرادتنا في تغيير الأشياء وفقاً للوظيفة الاجتماعية التي حددها لنا القرن في قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر" فشرط الفعالية هو أن ينظر الإنسان لنفسه كصانع للتاريخ ومحرك له.

والفعالية مرتبطة بالإرادة، فالطفل الذي يقود الجمل هو فاعل لأنه يملك الإرادة (ينما) يفقاد الجمل لأنه يعتقد لهذه الإرادة) وعلاقة الطفل بالجمل مثل علاقة دونه صغيرة استعمارية كإنجلترا بمجتمع صحم يستعمره كالهند، ويستطيع القارئ طبعاً أن يرى فائدة هذا التحليل في أوصافنا الراهنة.

والفرد في مجتمع معين تمر عليه حالات يكون فيها فاعلاً وحالات أخرى لا يكون فيها كذلك وبرأي بن نبي أن الفاعلية تستثار في الأفراد حين يسود المجتمع التلق والشمور بالخطر وتظهر الفكرة التي تحدد له طريق الخلاص.

المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد:

ثمة تجربة تاريخية لا ينفك بن نبي يذكرها في كتبه وهي تجربة أندونيسيا وألخر الأربينات حين كلفت اختصاصياً ألمانيا هو الدكتور شاخنت بوضع مخطط للنهوض باقتصاد أندونيسيا. وكان هذا الاختصاصي نفسه قد وضع مخططاً قاد الاقتصاد الألماني

الشعرية التي تدعو إلى تحرير المرأة فالمشكلة لا تتحدد في الجنس اللطيف فحسب أو في بنات المدن أو بنات الأسر الراقية بل هي فوق ذلك تتعلق بتقدم المجتمع وتحديد مستقبله وحضارته" (شروط... ص 116).

ومالك بن نبي في هذا التحديد لحل مشكلة المرأة بأنه مرتبط بمشكلة الحضارة لا يتجاهل الشريعة بل يعد الالتزام بها أمراً بديها فهو لم تكن تطرح عنده مسألة الخيار بين الشريعة واللاشريعة أصلاً -رسائلكم في الفقرة الأخيرة من هذا المقال إن شاء الله في طبيعة نظرة بن نبي إلى الشريعة.

ويعود إلى مشكلة الفرد وتوجيهه فيقول إنه يؤثر في المجتمع بثلاثة مؤثرات: بفكره وعمله وماله ومن هنا يجب أن نبحث في توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

لتوجيه عنده "قوة في الأساس وتوافق في المبدأ ووحدة في الهدف، فكم من طاقات وقوى لم تستخدم لأننا لا نعرف كيف نكتلها، وكم من طاقات وقوى ضاعت فلم نحقق هدفها حير زحمته قوى أخرى صادرة عن نفس المصدر متجهة إلى نفس الهدف! فالتوجيه هو إدارة ملايين الموائد العاملة والعقول المفكرة في أحسن الظروف الزمنية والإنتاجية المناسبة لكل واحد من هذه الملايين" وفي هذا تكمن أساساً فكرة توجيه الإنسان الذي تحركه دعة دينية، وبلغة الاجتماع: الذي يكتب من فكرته الدينية معنى "الجماعة" ومعنى "الكفاح" (شروط... ص 78).

توجيه الثقافة:

النهضة عند بن نبي تصفية للعادات والتقاليد وإطار الخلفي والاجتماعي من رواسب الماضي الضارة وبناء لفكر جديد هو الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل. وقد اشتغل على الهدف الأول الإصلاحيون أمثال محمد عبده وعبد الحميد بن باديس، وأما المنهج الجديد للتفكير

الإسلامي بدوره يجب عليه أن يختار: إما أن يسير في طريق طويل تتركاً للأيام صياغة معانيه الاجتماعية عبر التجارب والمحن، وإما أن يطرح المشكلة بصورة منهجية كما فعلت اليابان والصين. وهو يفضل الطريقة الثانية لأن هذا المجتمع كما يقول يولج حاله طوارئ تفرض عليه أن يتخذ قرارات صارمة بالمجال الاقتصادي، كما تتخذ قيادة عسكرية قراراتها لمواجهة ظروف استثنائية" (المسلم في عالم... ص 99).

المنطق العملي:

يقول بن نبي: "إننا نرى في حياتنا اليومية جانباً كبيراً من اللافعالية في أصلنا إذ يذهب جزء كبير منها في العبث، والمحاولات الهائلة، وإذا ما أردنا حصرها لهذه القضية فإننا نرى سببها الاصول في افتقارنا الضابط الذي يربط بين عمل وهدف، بين سياسة ووسائلها، بين ثقافة ووسائلها، بين فكرة وتحقيقها فسياستنا تحمل وسائلها وثقافتنا لا نعرف منها العليا" (شروط... ص 96).

نحن نشكر رأي مالك بن نبي من افتقار إلى "المنطق العملي" في حياتنا وهو استخراج أقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معينة.

إن المسلم لا يحسن الاستفادة من الوقت، ولا مما لديه من العلم، ولا مما لديه من المال، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً بل هو قد يبغض الأفكار المنطقية التي يمكن أن تتحول إلى عمل ونشاط!

فكرة التوجيه:

لتحقيق الفعالية النهضوية المنشودة يطرح بن نبي فكرة "التوجيه".

إن الحضارة عنده كما رأينا مكونة من ثلاثة عناصر هي "الإنسان" و"التراب" و"الوقت".

و"الإنسان" هو الرجل والمرأة، وهو يفرد للمرأة فصلاً خاصاً يطرح فيه مشكلتها من منظوره الدائم: نحن نرى لزماً علينا أن يكون تناولنا للموضوع بعداً عن تلك الأناشيد

لمثال بن نبي إذ أن أتاتورك كان يضع علامة مساواة بين الإسلام والتخلف وبين الغرب بكل مكوناته الجوهري منها والعرضي، والمضموني منها والشكلي، وبين التقدم. وهذه الفكرة بالذات يرفضها بن نبي رفضاً باتاً وينطلق في أفكاره من قاعدة نقضية تقول إن الإسلام كان هو الشرارة التي شكلت الحضارة، وهذه الحضارة انحطت ليس بسبب فعالية الإسلام بل بسبب توقف فعاليته كما رأينا في فترة سابقة عن نظرية بن نبي في الدورة الحضارية. وإحسان الظن بأتاتورك كان أمراً مميزاً للعصر الليبرالي العربي الذي كتبت فيه المخطوطة الأصلية من كتاب شروط النهضة، والكتاب نشرت طبعته الفرنسية عام 1947، (وهذا المصطلح "العصر الليبرالي" الذي يصف الفكر العربي المتأثر بالاحتكاك مع الغرب في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين من ابتكار ألبير حوراني صاحب الكتاب الشهير "الفكر العربي في العصر الليبرالي" وقد صدر عن دار النهار مترجماً باسم "الفكر العربي في عصر النهضة") وفي رأي أن هذا التغيير في العنول نشوبه إذ يطلع على الفكر الموصوف صفة إيجابية لم يرددها المؤلف بل على العكس لقد أعطى حوراني هذا الفكر حين وصفه بالليبرالي صفة المحدودية الذهنية والعقائدية ولم يعطه أي تقويم إيجابي من نوع ذلك الذي يعطيه وصف "عصر النهضة".

ويعني التوجيه الثقافي ثالثاً التوجيه التقني أو ما يسميه "الصناعة"، وهو تكمين للمتخصصين المطلوبين في كل نسوحي للنشاط الاجتماعي المختلفة من اقتصاد وغيره وإعطاء هؤلاء أماكنهم وفقاً للحاجة.

والعنصر الرابع من برنامج التوجيه التربوي للثقافة عنده هو المنطق العملي الذي تكلمنا عنه منذ قليل.

توجيه العمل:

لا بد للنهضة من أن ينتقل المجتمع من حالة العطالة والعبث إلى حالة العمل الموجه،

فعاصله الجوهرية عنده أربعة: الدستور الخلقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والفن التطبيقي أو "الصناعة" بمعنى الكلمة للقديم لا الحديث.

والثقافة ليست هي العلم، ويوضح ذلك بمثال يقول إن الطبيب الإنكليزي والراعي الإنكليزي على اختلافهما في الوظيفة والظروف الاجتماعية هما ينتميان إلى ثقافة واحدة. ولكن فردين لهما نفس الوظيفة والعمل وينتميان إلى مجتمعين مختلفين ليس لهما نفس الثقافة إذ يختلف سلوكهما واختلاف السلوك ناتج عن الثقافة لا عن العلم.

ويعرف بن نبي الثقافة ببناء على ذلك بأنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته وهي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته، هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحدد قطبها العقلي والروحاني، وتوجيه الثقافة يعني توجيه الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية وهذه الصلات يعيها الدين أصلاً وقوة التمسك الضرورية لمجتمعنا موجودة في الإسلام ولكن أي إسلام! الإسلام المتحرك في عقولنا وسلوكنا والمنبعث في صورة إسلام اجتماعي.

ويعني التوجيه الثقافي في بعد ثان التوجيه الجمالي، إذ الجمال هو الإطار الذي تتكون فيه أية حضارة.

وفي رأيه هذا وجهة، على أن الأمثلة التي يضربها ليست جميعها موقفة برابي، فلا شك أن مجتمعنا يفتقد إلى الذوق الجمالي المرتبط بعمق برويتنا للعلاقة بين المصلحة العامة والخاصة، فما نلاحظه أننا نهتم بنظافة بيوتنا وليس نظافة شوارعنا، ولكن بن نبي يذهب إلى القول أن فرض القبعة بدلاً من الطربوش على يد كمال أتاتورك كان عملاً نهضوياً لتغيير الانفس عن طريق تغيير الملابس! ويرى القارئ من هذا المثال البائس كيف أن إغفال فكرة الاستلاب الحضاري يمكن أن يضلل حتى الأكفيا المخلصين من

مفهوم مالك بن نبي للسياسة:

يقول بن نبي: "ما السياسة في جوهرها إلا مشروع لتنظيم التغيرات المتتالية في ظروف الإنسان وأوضاع حياته، هذه العلاقة التي تحدد وضع الفرد باعتباره غاية كل سياسة، تعتبر الفرد أيضاً عاملاً لتحقيق تلك الغاية" ("وجهة..- ص 87) ومن هذا الفهم للسياسة يعد بن نبي الفرد وسيلة السياسة وغايتها ومن هنا تتوجه السياسة إلى الفرد بمعنيين: تتوجه إليه بصفته هو الفاعل الذي يحقق التغيرات المطلوبة وبصفته هو الموضوع المطلوب تغييره وعلى سبيل المثال في النضال ضد الاستعمار تريد السياسة من الفرد أن يغير من وضعه كمستعمر (يفتح الميم) ومن وضعه كقابل للاستعمار وينبغي بن نبي على سياسات العالم الإسلامي أنها اتجهت في كفاحها للاستعمار تطالبه بتغيير وضع المستعمرات دون أن تتجه إلى الفرد المستعمر لتطالبه هو بتغيير وضعه الحضاري لكي لا يعود قابلاً للاستعمار بد من الرزق عن الطريق الأقوم كما يقول أن يطلب الأسير مفتاح سجنه من صجانه.

يطالب بن نبي السياسة الإسلامية أن تكون بمثابة "علم اجتماع تطبيقي" لا مجرد نشاط فوضوي فليس المطلوب جمع تنقيح من العناصر بل منهج يقوم على التحليل لوجود العناصر التي متركة الحضارة.

إن الفرد القابل للاستعمار حين ينهض فإن عليه أن يستعمل ما تحت يديه من وسائل مهما كانت محدودة ليغير بيئته وهذه الوسائل تزداد كمالات كلما غير نفسه أكثر ووعي حقيقة إنسانيته "وما تقتضيه من مسؤوليات".

هذه السياسة المطلوبة تقوم على مبادئ بصوغها بن نبي بصياغته اللغوية المينة (المعتادة):

1- أن نتبع سياسة نتفق ووسائلنا.

2- أن نوجد بأنفسنا وسائل سياستنا! ("وجهة..- ص 90)

إنه سير الجهود الاجتماعية في اتجاه واحد. وهو في البداية عمل تطوعي له هدف تربوي لا كسبي كما يرى بن نبي فأعطاه ثلاثة حروف من الأبجدية عمل، وتقبل هذه الحروف عمل، وإزالة أذى عن الطريق عمل، وإسداء نصيح عن النظافة أو الجمال دون أن يغضب الناس حين لا يصفي لنصحهم عمل، وغرس شجرة هنا عمل واستغلال أوقات فراغنا في مساعدة الآخرين عمل وهكذا.. فنحن نعمل ما لنا نعطى أو نأخذ بصورة تؤثر في التاريخ، فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة ("شروط..- ص 108).

ويرى بن نبي أنه يجب أن يكون التوجيه المنهجي للعمل شرطاً عاماً أولاً، ثم وسيلة خاصة لكسب الحياة بعد ذلك لأن هذا التوجيه حين يتحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للعمل.

توجيه رأس المال:

"رأس المال" هو مفهوم يختلف عن مفهوم "الثروة" وإن كنا -كما يقول بن نبي- معندين على الخلط بينهما: "الثروة" شيء معنوي يستعمل للواجهة الاجتماعية أو لإرواء الحاجات الخاصة للمالك أما "رأس المال" فهو شيء غير شخصي منفصل عن صاحبه، إنه المال المتحرك الذي يخلق حركة ونشاطاً ويوظف الأيدي والعقول. وتحويل "الثروة" إلى "رأس مال" هو عمل نهضوي يجب أن تقوم به كما يرى بن نبي هيئة مخططة تهدف إلى تحويل كل قطعة نقدية إلى كيان متحرك يخلق معه العمل والنشاط، وتحويل أموال الأمة البسيطة بالتوجيه من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرك ينشط الفكر والعمل والحياة في البلاد. وتكوين رأس المال ممكن، حتى في وطن فقير إذا ما اتحدت فيه الجهود وتوجهت نحو الصالح العام ("شروط..- ص 113).

یزل صحیحاً إلى الآن مع الأسف وكأنه كتب
الآن عن سیاستا الراهنة!

بإختصار یرى بن نبی أن السیاسة يجب
أن تكون مستندة من جهة إلى دراسة دقيقة
للواقع بعيدة عن الارتجال ومن جهة أخرى
يجب أن تستند إلى ما يقدمه هذا الواقع من
إمكانيات لتغيير مزدوج للذات والموضوع
وفي علاقة جدلية وطيدة بينهما ويضرب بن
نبی مثلاً للتخبط في السیاسة العربية السیاسة
التي قادت إلى نكبة عام 1948 وكانت عندما
كتب هذا التحليل جديدة. ويمكن للقارئ أن
یرى أنه لم يتغير شيء تقريباً لذلك تولت
نكباتنا مع الأسف.

ويحق لنا أن نتذكر مع كل نكبة جديدة ما
قاله بن نبی "قد كان هنا على كل إنسان أن
يتوقع انتصار الصهيونيين فيما عدا ضحايا
"البوليتيكا" إذ هي دائماً تكرر أخطاءها، لأنها
ليست علماً أو تجربة، وإنما هي جهل وهذر
وشذوذ" (وجهة.. ص 95)

• القسم الثاني: موقع ملك بن نبی في
الفكر الإسلامي المعاصر
تمهيد:

أود أن لاحظ هنا ملاحظة كانت لعمری
بديهية لولا أن سوء الاستعمال الذي تأتي به
وسائل الإعلام السطحية للمصطلحات فسدوا
بل فسد الوعي ذاته!

مصطلح "إسلامي" كان بديهياً أن ننسبه
إلى "الإسلام" كله أي بكل ما يحتويه من
تتوعات الاجتهاد والتأويل التي يقوم بها
المسلمون، ولكن الإعلام ألبى إلا أن يحصر
هذا المصطلح باتجاه محدد هو اتجاه ما أسماه
"الإخوانية الجديدة" وهي التي جاءت في آخر
عهد الأستاذ البنا رحمه الله وترسخت بعد
للمواجهات الكارثية المؤسفة بين الإخوان
والنظام الناصري والتي تطورت تطورا
محزناً باتجاه الغلو للتكثيري في عصرنا.

أريد هنا أن أخرج على هذه السطحية
الإعلامية وأسمي باسم "الفكر الإسلامي
المعاصر" ذلك الفكر المتنوع الذي جاء به

وشرح ذلك أن هذه السیاسة تسير على
مراحلتين:

المرحلة الأولى تستند إلى الوسائل
الموجودة في المجتمع والعناصر الثلاثة
الأولية للحضارة وهي الإنسان والترب
والوقت وعدم الاعتماد على الوسائل الأخرى
العرضية التي قد توجد وقد لا توجد ويقول
بن نبی إن هذه المرحلة يجب أن تنتهي
بتصفية القابلية للاستعمار.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة تحسين ما
لدينا من وسائل لتعبير البيئة بالتدرج ونتيجة
هذه المرحلة يجب أن تكون تصفية الاستعمار
نفسه.

والمهم في هذه السیاسة هو المضمون لا
الشكل، فلا فرق أي شكل سياسي من أشكال
النظم يكون هو السائد أكل جمهورياً أم ملكياً
أم استبدادياً مطلقاً! والمضمون الإيجابي هو
وحده المقياس الذي ينتج لنا أن نعرف إذا
كانت السیاسة المتبعة علم اجتماع مطبقاً أم
ضرباً من الأوهام والخرعبلات. (وجهة..
ص 91).

أما السیاسة الارتجالية، المتخبطة
المخائلة التي يتبعها الزعماء فيسموها بن نبی
باسم احتقاري "البوليتيكا" ويقول عنها: "هذه
السیاسة الخرقاء ما زالت تخفي العناصر
الحقيقية للمشكلة عن ضمير المسلم: فهو يتكلم
حيث يلزمه أن يعمل، وهو يعلن الاستعمار
حيث يجب عليه أن يعلن القابلية للاستعمار،
وهو مع هذا لا يبذل أقل الجهد في سبيل
تغيير وضعه تغييراً عملياً. أما أكثر القادة
جداً فهم في انتظار الملاييم اعني:
يتوقعون سnoch فرصة، فإذا بك تراهم من
حين لآخر يرفعون عقائرهم بالاحتجاج
معلقين أملهم على بعض الأساطير المسماة
بالأمم المتحدة أو بالضمير للعالمی"
(وجهة.. ص 92).

غني عن البيان أن هذا الوصف للسیاسة
العربية الذي كتب منذ نصف قرن لو يزيد لم

مجده، فإنه قد نَقَذَ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية، التي يفرق فيها كل مجتمع يستبدل الخيال الساذج بالروح (...). لقد منح نشاط الأوروبي إنساناً ما بعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نصف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيش فيه راضياً بالدون، وحين سلبه ومائله التي كان يتطلّب بها هادئ الدال حالمًا. فإنسان أوروبا قام - دونما قصد - بسنور السديناميت الذي نصف معسكر الصمت، والتأمل والأحلام، وبذلك شعر إنسان ما بعد الموحدين، كما شعر بوذي الصين وبرهمني الهند، بهزة انتفض بعدها مستوقظًا، ليجد نفسه في إطار جديد لم تصنعه يده، وأمام ضرورتين ملتحتين: فهو ملزم - على الرغم من تأخره والخطأ - بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته، وهو أمر يتطلبه الإسلام لجميع معتنقيه، حتى في المجتمعات البدائية في أفريقيا الوسطى. وهو ملزم أيضاً بأن يضمن لنفسه الحد الأدنى من الحياة في مجتمع قاس لا يقول الله صلوكا يعيش على القارة، بل من هذا يعيش على صدقات الناس، أو ولداً محظوظاً يعيش على موارد أسرته (...). لقد وجد المسلم أن عليه أن يبحث عن أسلوب في المعيشة يتفق وشرائط الحياة الجديدة في المجالين الحلقى والاجتماعي " (وجهة العالم الإسلامي" ص 41-42)

ساقبل وصف مالك بن نبي للمجتمع الإسلامي بعمومه وإن كان في اعتقادي غير دقيق إن ناقشنا تفاصيل هذا المجتمع في الحقيقة الموصوفة إذ لم يكن الجميع فيه بالتاكيد متبطلين مستسلمين للضمت والتأمل والأحلام فقد كان فيه فلاحن وحرفيون مهرة ووقفت فيه النقاضات ضد الظلم والاستبداد وظهر فيه مصلحون مبدعون بشير إليهم بن نبي بالذات في ملاحظة أخاذه مثبهاً إياهم بتيار مياه جوفية يجري في باطن الأرض وينبجس بين حين وحين، الحركة الإصلاحية التي رفع هؤلاء لواءها بدأها ابن تيمية (وجهة". ص 149)

المسلمون في عصرنا وحاولوا فيه التعبير عن وجهة نظر الإسلام في قضايا العصر التي تخص المسلمين خصوصاً والعالم عموماً.

وبهذا يدخل في المصطلح مفكرون ومبشرون وعلماء كثر تنوعت اجتهاداتهم ومشاربهم الفكرية فمنهم مثلاً محمد إقبال وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى المودودي وعلي شريعتي والخميني ومحمد المبارك وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين ومحمود شاكر وحسن البنا وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور وعلال القاسي وعماد الدين خليل ومسيد قطب ويوسف القرضاوي وحسن الترابي ورأشد الغنوشي وأحمد الريسوني وجودت سعيد وطارق البشري وكتاب التفاصيل الجديدة أمثال عبد الوهاب المسيري وحلال أمين وعادل حسين. ورتبت هذه الأسماء وهي غيوض من غيوض طبعاً وفقاً للزمان ثم للجغرافيا فيما يخص المعاصرين.

أريد أن أوضح ولو بخطاطة عملة موقع مالك بن نبي رحمه الله في هذا الفكر الذي تكرت بعض أعلامه وهم من مدارس شتى كما يرى القارئ يجمعها كلها الاهتمام بالدفاع عن الهوية الثقافية المتميزة للحضارة الإسلامية، فكل من يهتم بالدفاع عن هذه الهوية أدعوه مفكراً إسلامياً مهما كانت اجتهاداته الخاصة.

لبحث موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر رأيت أن أبدأ أولاً بتحليله هو لهذا الفكر ثم انتقل بعد هذا لمحاولة تلخيص موضوعي لحواص فكر بن نبي المميزة التي تجعله مدرسة مستقلة.

دور الاستعمار في نشوء الفكر الإسلامي الحديث:

يقول بن نبي: "الأوروبي قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحترقة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلم إلى

التنظیم السياسی للعالم الإسلامي، وإن كان قد قصد بذلك التنظیم لتنظیم جموع الشعب وإصلاح القوانين نون أن یقصد إلى إصلاح الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين ("وجهة.. ص 45)

فكرة بن نبي هذه عن القلق كعلامة على تغير وضع "إنسان ما بعد الحضارة" وكدافع للتغيير في نفس الوقت هي من الأفكار المأخوذة الكثيرة عند بن نبي رحمه الله إذ هو دليل ليس على وجود مشكلة بل على رؤيتها والوعي بوجودها وبين وجود المشكلة الموضوعي والوعي بوجودها فرق هام وهو يشرح ذلك في محاضرة قيمة ألقاها في دمشق عام 1960م وأعيد نشرها في كتاب "تأملات" فيقول إن جده لم يكن يواجه المشكلات ولا يشعر بوجودها ثم جاء جيل والده محمد الطمانيه غير أنه لم يكتب بعد روح الكفاح والبروز إلى المشكلات وجهاً لوجه "وغالب الظن أنه لم يكن يحاول تصويب المشكلات حتى يستطيع مواجهتها بصورة واضحة" ثم جاء جيل بن نبي الذي شعر بوجود مشكلة: "فقد شعرنا بوجود مشكلة، وإن هذا الشعور ليعبر دون شك عن حالة نفسية جديدة وهو القيام بالواجب أعني الخروج من الركود أو الحيرة ذلك الركود الذي كان فيه جدي وتلك الحيرة التي عاشها ولدي (...) الصعوبات من ناحية نفسية أوضح دليل على النهضة واليقظة للأمة العربية في هذا الجيل هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فليس علينا من بأس في أن نستفيد من دراسة من سبقنا في هذا المضمار لنقول مع توينبي "إن الصعوبات هي تحد خلق لأنه يمتدح الرد عليه" (تأملات - ص 17)

هذه الفقرة السابقة قيمة لأنها تعبر في رأيي عن شرط من شروط النهضة وهو الإصلاص بالتحدي والدافع إلى الرد عليه بفعالية وصاغها بن نبي بلغته غير الجيدة المعقدة التي تعرقل مع الأسف قراءة كتبه

ومصطلح "المجتمعات البدائية" الذي اخترعه الأنثروبولوجيا الأوروبية وأخذها منها مالك بن نبي عادت هذه الأنثروبولوجيا ذاتها وشككت في صحتها.

تيار الفكر في التعامل مع الواقع الإسلامي بعد الاستعمار:

رد الفعل الذي قام به المجتمع الإسلامي ظهر على شكل تيارين فكريين رئيسيين:

التيار الأول الذي يخطط طريقه كما قلنا منذ عصر ابن تيمية كما يخطط الماء مجراه في باطن الأرض ثم ينبس من هنا وهناك ممثلاً في ممثلين من أمثال محمد بن تومرت ومحمد بن عبد الوهاب هو تيار الإصلاح الذي ارتبط بالضمير المسلم ثم جاء الضمير الذي يعكسه وهو ضمير جمال الدين الأفغاني.

وأما التيار الثاني فهو الذي سماه بن نبي "الحركة الحديثة"

التيار الأول: تيار الإصلاح:

وكان هدفه الأول أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس "الأخوة الإسلامية" التي تمزقت في صفيين وفقاً لرأي بن نبي الذي يبرده مراراً في كتبه.

وكان هدفه الثاني أن يكافح المذهب الطبيعي والمذهب المادي كما رآه في تعاليم أحمد خان ومدرسة عليكرة، وهو برأيه ناتج عن التأثير الخفي لأفكار الغرب. وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته، ولم يكن النشاط الذي فجره على ما يبدو جزءاً من خطة منهجية ولكنه وإن لم يكن قائم الحركة الإصلاحية الحديثة أو فيلسوفها فقد كان رائداً حين حمل ما حمل من قلق ونقله معه أينما حل، وهو القلق الذي نسين له بتلك الجهود المتواضعة في سبيل النهضة الراحنة، وكان رائداً أيضاً حين جهد في سبيل إعادة

وبعض اختلافه عن أستاذه ناتج عن اختلاف تاريخه الشخصي ووراثته الاجتماعية:

"كان الشيخ عبده مصرياً أزهرياً، ومصر منذ عهود سحيقة أمة زراعية مرتبطة بالأرض، أي أنها كانت على طول للتاريخ مجتمعاً يتكون فيه الفرد وسط جماعة، فهو لذلك مرود بغيرزة الحياة الاجتماعية، والأزهر من ناحية أخرى كان يمد الحياة الاجتماعية بعقليات مستمسكة بدينها، جامدة على أصولها. وبهذا التكوين واجه الشيخ عبده مشكلة الإصلاح، فبعد أن أدرك حقيقة العاسة الإسلامية وجد من الضروري أن ينظر إليها كمشكلة اجتماعية، على حين أن أستاذه جمال الدين ذا العقل القبلي العنوي قد تناولها من الزاوية السياسية" (وجهة...)- (ص 46-47)

التعبيات عن العلاقة بين "الأمة الزراعية" و"غيرزة الحياة الاجتماعية" من جهة وبين "العقل القبلي العنوي" والتناول السياسي يمكن لنا في رأيي أن نقبلها أو لا نقبلها (و العنوي كاتب هذه السطور لا يقبلها)، إلا أن المهم هنا هو التمييز بين الرويتين لمشكلة المسلمين: رؤيتها كمشكلة اجتماعية ورؤيتها كمشكلة سياسية، ورؤيتها كمشكلة سياسية وحسب كانت العلة التي ميزت الفكر العربي في نصف القرن الماضي في اعتقادي ولم تشذ عن هذه النظرة إلا تيارات هامشية في هذا الفكر.

وانطلاقاً من الألية للكرامة "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" ظن عبده أن تغيير للنفس الذي هو الطريق لتغيير الواقع المحيط بالمسلمين يتم بإصلاح علم الكلام ووضع فلسفة جديدة.

يرى بن نبي أن هذا الفهم حاد بالإصلاح جزئياً عن الطريق إذ حظ من قيمة بعض مبادئ حركة الإصلاح الرئيسية كالمبدأ السفلي أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام... والسبب هو أن علم الكلام بالذات لا يترك على الوتر الحساس للمشكلة فليست

عرقلة إضافية تزيد في العراقيل التي أريد التطرق إليها لاحقاً.

وكما نرى لاحظ بن نبي أن الأفغاني ركز على هدف الإصلاح السياسي وعلى الرغم من أن بن نبي في اتجاهه الفكري العام يميل إلى التركيز على القاعدة الاجتماعية لمشكلة الحضارة الإسلامية إلا أنه يقبل بإمكانية التأثير العكسي للمستوى السياسي على شرط قيام التعبير السياسي على أساس يمكنه من أن يكون ذا أثر خلقي. ما هو هذا الأساس؟ إنه "المواخاة":

"قد أدرك جمال الدين بصادق فطنته ما أصاب مجتمعه من غفوة وهساد فاعتد أنه بدلا من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدت إلى هذا الوضع يستطيع أن يقضي عليه بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين. وربما كان هذا الرأي صادقا لو أنه أدى إلى الثورة الضرورية، فإن الثورات تخلق قيما اجتماعية جديدة صالحة لتغيير الإنسان، بيد أن جمال الدين لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، وما كسب لثورة إسلامية أن تكون ذات أثر خلقي إلا بدا قامت على أساس "المواخاة" بين المسلمين لا على أساس "الأخوة" الإسلامية. وهرق ما بين "المواخاة" وبين "الأخوة" فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي بينما الثانية عنوان على معنى مجرد، أو شعور تجرر في نطاق الأدبيات.

و"المواخاة" الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي.. مجتمع المهاجرين والأنصار" (وجهة... ص 46)

وفي تفریق بن نبي بين مفهومي "الأخوة" و"المواخاة" نجد تركيزه المعتاد على الفعل الإرادي الجماعي الذي يغير الواقع وليس على الفعل الروتيني شبه اللاشعوري الذي يعبر عن العادة لا عن الإرادة.

بعد جمال الدين الأفغاني جاء الشيخ محمد عبده وصحيح أنه كان تلميذه ولكنه جاء بنظرات جديدة لم تكن عند أستاذه

كان الجهد الذي بذله تيار الإصلاح أول جهد بذله الفكر الإسلامي للتخلص من تومته منذ عهد ابن خلدون، فلمرة الأولى دار نقاش مرقق لصمت المخيم على دنيا الإسلام منذ قرون..

لقد كان بحثاً فكرياً: "وبينما كان بحث "الميجي" في اليابان يوجهها نحو الصناعة ظل بحث النهضة الإسلامية دهرًا طويلاً جيباً في مجال آخر تحكمت فيه الميول الطبيعية لدى إنسان ما بعد الموحدين، وهو إيمان لا يكثرث بالفاعلية، كما تحكمت فيه الميول الخاصة بالمؤسسات الثقافية، وقد أخطأت منذ بعيد هدفها الاجتماعي" (وجهة.. ص 52)

والمصلحون الذين حملوا الرؤية بعد محمد عبده ساهموا في إبقاء هذه الحال إذ ظلّ الجدل هو المسألة في المناقشات الأدبية، ذلك الجدل الذي لا يبحث المشاركون فيه وفق تعبير كتاب وجهة العالم الإسلامي عن حقائق وإتباع عن براهمين.

يقصد من بني فيم أفضل بالبراهين "الحجج" ولعلها الكلمة الأحسن إذ البرهان شيء مطلوب وليس كذلك الحجة التي قد تعني دعم موقف المجادل بأي شكل ولو كان الدعم بعيداً عن الحق والواقع.

وبالمناسبة سوء استخدام الكلمات والروابط الناقصة بين الجمل هو سبب بارزة من ميثاق أسلوب بن نبي رحمه الله وهي سبب قد تكون الترجمة جريئاً مسؤولة عنها ولكن في رأي أن الأصل مسؤول أيضاً عن اللوعة الواضحة في كتابة بن نبي ولأضرب للقارئ مثلاً واحداً على أسلوب معتاد للكاتب هو ربط أفكار لا ترتبط مباشرة بطريقة توحى وكان الفكرة الثانية ناتج مباشر للأولى:

"تضمعون التعليم في مدارس الإصلاح هو نفس المضمون منذ ستة قرون، ورغم أن الأستاذ وتلاميذه يجلسون على الكراسي والقماط، وكان مسلك المسؤولين عن الثقافة

المشكلة في الإصلاح النظري للعقيدة ولكنها في إعادة الفاعلية الاجتماعية لهذه العقيدة:

وعلم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم، حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جنيبة فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحل من صلاته بوسطه الاجتماعي. وعليه فليست المشكلة أن نعلم للمسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن "نبرهن" للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، ونسأله نفسه باعتباره مصدراً للطاقات" (وجهة.. ص 47-48)

وهذا في اعتقادي رد مهم على وجهة نظر منتشرة في بعض أقطار العالم الإسلامي لا ترى أهمية في غير التأكيد الدلالي على صحة العقيدة بغض النظر عن فاعليتها الاجتماعية الواقعية وفي مقال سابق قلت إننا لا يفيدنا في شيء أن نمنظّر كتاب العقيدة الطحاوية أو كتاب التوحيد للشيخ محمد بن عبد الوهاب إن لم ينعكس ذلك في فعل اجتماعي تغيير يبلوي نهضوي.

وانحطاط الفكر السلفي هذا من أصله النهضوي إلى موقع علم الكلام الذي يفترض أن الفكر السلفي يرفضه يجعله يضع المشكلة الكلامية إلى جاز التعبير في موضع المشكلة الحضارية فهو لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدين وتأثيره الواقعي ولا يضع لهذه المشكلة ورناً.

على أن الشيخ عبده مع ذلك في نظر بن نبي دوراً كبيراً، فصحیح أنه لم يجد تماماً المشكلة في الضمير المسلم ولكنه بسطها على الأقل في المجال الأدبي، مجال العقل.

علاقة بين الكلمات والوقائع. فإذا ما انحمت العلاقة بين الكلام والعمل أصبح الكلام هنرا، ولو لم نقر في ذهننا صلة الكلام - باعتباره صورة للفكر - بالعمل باعتباره صورته المادية، فن ندرك - من باب أولى - العلاقة للعكسية بين العمل والفكر، وبذلك نفقد تلك الحركة الجدلية التي تنتقل - حين تواجه مناقضاتها - إلى فتوح جديدة في عالم الفكر، لكي تواجه مناقضات أخرى، تؤدي إلى فتوح جديدة وهكذا.. (وجهة.. ص 64)

وفي اعتقادي أن خروج العربي من ذاته الذي تكلم عنه كثيرون منا في مضمار النقد الذاتي يمكن أن يتحقق بالعمل المنزه عن كل غرض شخصي والذي يستهدف أهدافا بنائية عملية لا أهدافا تنافسية خاصة. وكما ذكرت قبل قليل فإن نقاش المهندسين والعمال حول معضلة عملية مجسمة هو نقاش تدخل فيه الذات أقل بما لا يقاس من نقاش الأنبياء والفلاسفة والمسيحيين!

ولا أرى بأسا هنا من بعض الحديث حول رأي من نبي في العلاقة بين الفكر والعمل قبل العودة إلى الحديث عن الحركة الإصلاحية:

يقول بن نبي: لكل نشاط عملي علاقة مباشرة بالفكر، فمتى انحمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب وأصبح جهدا بلا دافع، وكذلك حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلا أو مستحيلا، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديرا ذاتيا، هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها، وضبط لأهميتها، سواء كان غلوا في تقويمها أم حطا من قيمتها" (وجهة.. ص 80)

لظفر في التقويم والحط من القيمة المستحقة للشيء أو القضية المطروحة بقودان حسب بن نبي إلى نوعين من الاختلال يسميهما "ذهانا" Psychose:

الذهان الأول مفرط في استسهال الأمور والثاني يرى على العكس الاستحالة في كل مهمة مطروحة!

العربية غريبا شديدا للغاية فقد كانوا يستهفون غايات دون أن يطلبوا وسائلها إذ لم يعترفوا حتى الآن العودة إلى نظام العدد العربي الذي أخذ به الغرب منذ عهد حربرت (وجهة.. ص 70)

ويلاحظ القارئ "المملك للغريب شديد الغرابة" لجملة بن نبي! إذ أن "عدم اعتزام المسؤولين عن الثقافة العربية العودة إلى نظام العدد العربي" لا تتضح له علاقة مباشرة بكونهم كصفة عامة فيهم يستهفون غايات دون أن يطلبوا وسائلها! وأعان الله قارئ بن نبي وغفر الله لملك فإنه وراء هذه اللغة السيئة عنده جواهر من الأفكار تستحق عناء الصبر حتى استخرجها!

وفي اعتقادي أن بن نبي في وصفه لطرق الجدل العميق هذه وضع يده بالفعل على عيب هام من عيوب حياتنا الفكرية إذ أن نقاشاتنا على الأغلب لا تسودها الروح العملية التي تجعلنا ننظر إلى النقاش كشاور جماعي للوصول إلى حلول لمشاكل تصادف ما نقوم به من عمل اجتماعي بدني. وهذه هي النظرة المطلوبة للنقاش التي لا تظهر على أسماها أي صفة شخصية للنقاش فنرحب بكل فكرة تثبت أنها خير من فكرتنا ولقرب إلى الإجابة على المشكلة الواقعية، وهذا النوع من النقاش هو الذي يظهر عند الحرفيين والمهندسين والعاملين في المجالات التطبيقية، وأما في الواقع وعلى العكس من هذه النظرة المطلوبة تسود نقاشاتنا الروح الشخصية والصفة الحطائية والأدبية المحضة، وهي نقاشات لا تهدف إلى تشاور ثم تشارك في حل معضلة واقعية عملية بل تهدف إلى إثبات تفوق الذات ولا نسمع فيها لأحد أن يغلبنا". ويسهل هذا الطابع العميق للنقاش الفصام بين القول والعمل وبين الفكر والواقع.

يقول بن نبي: "المرء عندما يبلغ دور الاكتمال يضغط على نفسه، ويخالف ما درج عليه، محاولا بذلك تعديل وضعه، وحينئذ يصبح كلامه إرادة وعصا يدلان على وجود

ولما أننا مستعمرون فإننا لم نفعل شيئاً لنقضي على قابليتنا للاستعمار. صحيح أن "المعامل الاستعماري" يعمل على تخفيض قيمة ضحية الاستعمار ولكن قيمته الأصلية التي وهبها له الله لا يمكن تخفيضها ويمكن دوماً استغلالها لإزالة آثار المعامل الاستعماري. إنها الدعوة للفاعلية الاجتماعية الشاملة. لقيام كل فرد بواجباته وعدم انتظار الحقوق من الحكومة الاستعمارية.

وفي اعتقادي أن هذه الدعوة صائبة الآن أيضاً فيمكن أن نطلب من أنفسنا أن نقوم بواجباتنا في إصلاح الظل الاجتماعي مهما يكن رأينا في حكوماتنا، نقوم بواجباتنا ولا نكتفي بمطالبة الحكومة بعمل كل شيء ونحملها وزر كل شيء من عيوب المجتمع حتى تلك التي تستطيع تصحيحها بأنفسنا!

ولنعد إلى الحديث عن الحركة الإصلاحية كما رآها بن نبي لنسوق هذا للتقويم الذي يلخص وجهة نظر بن نبي في إنجازات هذا التيار وإخفاقاته:

"الحركة الإصلاحية لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة "الوظيفة الاجتماعية" للدين، ولكنها -على أية حال- نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين، حين ألحقت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود، فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها" (وجهة.. ص 55)

التيار الثاني: تيار "الحركة

الجديدة":

في مقابل مدرسة الإصلاح كان هناك مدرسة "الحركة الحديثة" كما يسميها بن نبي قاتلاً إته بينما كانت الأولى تنشر بحكم مشربها فكرة إسلامية فنية كانت الثانية تحاول أن تنخل إلى الحياة الإسلامية عناصر ثقافة جديدة.

ويضرب مثالا على الذهان الأول الطريقة المستخفة بالخصم التي عاملت بها الدول العربية للحركة الصهيونية مما أدى إلى نكبة 1948.

ويضرب مثالا على الذهان الثاني اعتقاد بعض الجزائريين في زمن الاستعمار أنهم عاجزون عن فعل شيء لأنهم أولا جاهلون وثانيا فقراء وثالثا مستعمرون.

ويرد عليهم بن نبي الرد المتوقع من رؤيته العامة التي تركز على الدعوة إلى العمل والفاعلية والقيام بالواجب وعدم الاستسلام للظروف أو الاكتفاء بتحميل الاستعمار المسؤولية -وهو يحملها بالفعل برأي بن نبي وخلافا للتأويلات الانتهازية التي نراها هذه الأيام لمقولته الشهيرة عن "القابلية للاستعمار" ولكن هذا شيء واستعمال الاستعمار مشجبا نير به الكف عن عمل شيء للنهضة التي تجعل الاستعمار غير قادر على الاستمرار شيء آخر :-

لولا: نحن بالفعل جاهلون أميون ولغنى ماذا فعل متعلمونا ضد الأمية؟ ويقولون المواقف العاجز عديم الفاعلية للمتعلمين من مسلمي الجزائر إزاء مأساة الأمية بالموقف الفاعل الذي وقفه متعلموا اليهود في الجزائر بعد أن وصلت إلى السلطة حكومة ضمنت على مدارسهم الخناق -الحكومة لفرنسية المالية للألمان أثناء احتلال فرنسا في الحرب العالمية الثانية- فقد فتح هؤلاء المتعلمون من شتى المهن مدارس في البيوت فكنت ترى الطبيب والمحامي وقد تحولوا إلى مدرسي أطفال مما حال دون وقوع الجالية اليهودية في مأزق تعليمي خطير.

ثانيا: صحيح أننا فقراء ولكن هل نستخدم موارثنا المحدودة استخدما جيدا أم نبذها؟ ويرى بن نبي لمواطنيه بأملغة ملموسة على أن المسلمين الجزائريين يبدون أغلب ما لديهم من موارد في سرف غير منتج.

لزيادة زيادة في الوسائل التي تشيع هذه الحاجات.

وكما يقول كان من الأسهل على المعلم أن يرى النواتج النهائية كالتأثير كالمصرف من أن يرى الفضائل التي أنتجت هذه النواتج كما تجسدت في العامل والفلاح والعالم والفنان والمرأة الكالحة والطفل الذي يتعلم منذ صغره احترام الحياة والعمل.

وحسب الطالب الجاد الذي ذهب إلى أوروبا ليتعلم اكتفى برؤية النتيجة النهائية للعملية الحضارية الأوروبية دون أن يرى تاريخ هذه العملية ولا خلفيتها الإنتاجية والأخلاقية.

والذين استلموا مقاليد الحركة السياسية في هذا العصر كانوا منتمين روحياً إلى هذه "الحركة الحديثة"، وعلى أساس هذه الروح اهتموا بتحديث النظام السياسي عبر نقل النموذج الأوروبي دون التطرق إلى المشكلة الاجتماعية، ويصرّب بن نبي لهذه الحقيقة مثلاً واقفاً شاهده وهو شاب كان يبحث في القمامة عن طعام يمد جوعه بينما فوقه غلفت لافتة تدعو للمطالبة بسلطة دستورية!

ومما يلفت انتباه بن نبي في هذا السياق أن البعثات التي كانت حكومات ذلك العهد ترسلها إلى أوروبا كانت تهتم بجوانب نظرية بحثية وتهمل الجوانب التطبيقية.

للتجديد الذي جاء به كلا التيارين: تيار الإصلاح وتيار "الحركة الحديثة" كان تجديداً نظرياً فوقياً ظل بعيداً عن ملامسة المشكلة الاجتماعية فقد جدد الأول في اللغة والأدب والفقه وعلم الكلام، ولتقتصر الثاني على إثارة الضجة الفكرية كما فعل طه حسين. وصحيح أن كليهما حرك الأفكار وأثار النقاش إلا أنه ظل بعيداً عن الفاعلية الواقعية.

ويأسف مالك بن نبي في هذا السياق لعدم وجود مجامع فكرية تتشرف على توجيه الحياة الأدبية، وعلى توثيق الصلات وتغذية المناظرات بين المدارس المختلفة. وهنا نجد توجه بن نبي الدائم لعدم النهضة بجميع

صدرت الحركة الحديثة عن المدرسة التي جلبها الاستعمار لأبناء المستعمرات، وهي المدرسة التي يصفها بن نبي بهذا الإيجاز: "مدرسة تنفق ونظرته إبيهم".

لم تكن هذه المدرسة ناتجة عن تنلعمذ حقيقي على الثقافة الغربية بعناصرها العميقة الجوهرية بل كانت "مكوة في جوهرها من عناصر خالية من المعنى مأخوذة عن المدرسة الاستعمارية ثم يضاف إلى هذه العناصر بعض العناصر الأخرى التي التقطتها اتفاقاً الشبيبة الجامعية التي نشأت في طبقة متوسطة وأقامت في أوروبا إقامة قصيرة لم تهدف خلالها إلى معرفة الحضارة الغربية" (وجهة.. ص 58)

كانت علاقة المتعلم المسلم بالغرب علاقة سطحية تهدف بأحسن حالاتها إلى الحصول على شهادة جامعية لا إلى تعلم ثقافة الغرب، وكان الغرب من جهته أيضاً غير مهتم بنشر ثقافته بالذات بل بتوزيع غاياتها، وما كان مهتماً باكتشاف دكاء التلاميذ وقبضهم مواهبهم بل كان يهدف في مؤسسات التعليم الاستعماري إلى خلق آلات مبرودة الكفاءة. وهذه الحقيقة يذكرها بن نبي في كتاباته مراراً وله تجربة شخصية مريسة مع المؤسسات المذكورة يجدها القارئ في مذكراته "مذكرات شاهد للقرن".

"الحركة الحديثة" في أوساط المتعلمين انتقلت إلى "حركة حديثة" في المجتمع:

في رأي بن نبي أن المسلم منذ قرون ما عاد عنده القدرة على رؤية حقيقة الظواهر فصار يكتفي بالقرينة. عجز عن فهم القرآن فاكتمى باستظهاره، ثم إلهاته عليه منتجات الحضارة الأوروبية السلوكية وأخذ منها الشكل ولم ينتبه إلى الروح، والمادية ففكر في كيفية استعمالها ولم يفكر في كيفية إنتاجها ولا أدرك الفضائل الاجتماعية العملية التي تنفق وراءها.

وهذه المستحدثات السلوكية والمادية زادت حجم الحاجات دون أن يرافق هذه

لها قامت على التأليف بين أعضاء المجتمع تأليفاً يحمل معنى المشاركة في الأفكار والأموال. وإن زعيمها لم يكن فيلسوفاً أو عالم كلام ولكنه اكتفى بأن بحث في الناس إسلاماً خلع عنه سدول التاريخ ولم يركن إلى نظرية غير القرآن نفسه ولكنه القرآن الذي يحرك الحياة خلافاً لفهم القرآن في الحركة الإصلاحية التقليدية "التي لم تكن لتستخدمه في منهجها إلا كوسيلة منطقية تساق لغرض تعليمي، فالقرآن في منطقها معلم يقدم لها مقاييس من كل نوع، وبراهين تفهم الخصوم، وأدلة تكين بعض التقاليد والبذع التي لا تتفق وما جرى عليه السلف" وهو أيضاً نموذج جمالي بل مجموعة من المقاييس الأدبية تستخدمها بعض العلوم الاستنباطية كعلوم البلاغة. ففي كل هذه الحالات لم تكن الفكرة القرآنية تفسر مباشرة ضمير إسان ما بعد الموحدين أو طبيعته، لا تفسر مجال حياته وجوانب فكره وسياحي سلوكه، فهو بذلك أداة "للتجديد" أكثر من أن تكون إلزاماً "بالتجديد" (وجهة.. ص 146). إن التغيير الفكري هو التجديد لما تغيرت النفس الذي هو جوهر النهضة فهو للتجديد وهو ما رآه بن نبي في حركة البنا.

مع حركة البنا تجددت القيمة القرآنية في ذاتها فأصبحت قيمة ناشطة ووسيلة تقنية- فنية على حد تعبير الترجمة- لتغيير الإنسان، لقد كان لزعم الحركة قوة خارقة ناتجة عن قدرته على جعل لية القرآن أمراً حياً يملئ على الفرد سلوكاً جديداً ويجذبه إلى حياة العمل والنشاط كأنما دبت فيه الحياة مرة من جديد، ولم يكن يفسر القرآن على طريقة شيوخ الأزهر العلمية المحضنة الحافلة بمسائل اللغة والكلام والفلسفة والفقه والتاريخ ولكنه كان يحيل الآية إلى دافع للحركة والبناء، ولنتذكر هنا نظرية بن نبي الأساسية التي تقول إن الدين هو العامل الذي يركب عناصر الحضارة الأولية الثلاثة.

يميز بن نبي بين الصحة المجردة لعلم التفسير وبين تجدد النفس التي يؤثر فيها

جوانبها عملاً يجب أن تشرف عليه مؤسسات تخطط وتوجه ونشاهد ذلك في كل مكان يتكلم فيه عن مسألة اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية أو سياسية مهمة فهو يطالب بمجلس للتوجيه الفني لحل مشكلة التربية المهنية تبعاً لحاجات البلاد (شروط.. ص 97) ومجلس لتوجيه الثروة وتوظيفها (شروط.. ص 113) وحتى في مجال حل مشكلة المرأة يطالب بمؤتمر للنساء يشارك فيه علماء النفس وعلماء التربية والأطباء وعلماء الاجتماع وعلماء الشريعة وغيرهم (وسوف يكون هذا التخطيط حتماً في صالح المجتمع لأن علماءه ومفكره هم الذين وضعوه (شروط.. ص 118) وقد رأينا أنه يرى التخطيط للنهضة وعدم تركها للتطور العفوي بحيث نفتدي بالصين واليابان اللتين قفزتا من وضع القابلية للاستعمار إلى وضع النهضة في مدة وجيزة.

على أن بن نبي رغم ذلك لا يضع علامة المساواة بين التيارات:

"كان السلفي وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة، وهو وإن كان لم يحقق شروطها العملية بصورة منهجية، فيه على الأقل لم يضع هدفها الجوهرية، لقد كان يعي تماماً أوضاع بيئته، حتى أنه ألح في المطالبة بأن يؤدي كل واجبه تاركاً للمحدثين الضرب على نغمة الحقوق" (وجهة.. ص 64).

البيلال الثالث: تيار المواخاة كما رآه

متنهداً في حركة حسن البنا:

في كتاب "وجهة العالم الإسلامي" الذي كتب بن نبي نسخته الأولى عام 1950 نرى حماساً كبيراً للحركة النهضة الدينية الاجتماعية الاقتصادية الشاملة التي تمثلت في جمعية الإخوان المسلمين التي أسسها الأستاذ حسن البنا 1928م. تحسن بن نبي لها من بعيد وإن كان كما يقول لا يملك من الأسانيد والوثائق لنراستها باعتبارها حركة متماز في جوهرها بالمواخاة العملية التي كان يحملها عنوانها. ويعد بن نبي أسباب حماسه لها:

ومع قيام الثورة الجزائرية في نوفمبر 1954 ومع انتقاله هو للعيش في مصر في علاقات ودية مع النظام الجديد وتفاعله مع المسائل التي ثارت آنذاك من نوع التضامن الأفريقي الآسيوي وحركة عدم الانحياز ومؤتمر بانندونغ وفي اعتقادي أن الباحث الآن إن لم يعرف رأي بن نبي في المواجهة الماساوية بين الإخوان وعبد الناصر فإنه يستطيع على الأقل أن يرسم سيناريو لما قد يكون عليه رأي بن نبي لو شهد ما شهدناه نحن من تطورات لاحقة وسيستد هذا السيناريو بالطبع إلى الروح العامة في كتاباته وطريقته في التفكير وروية مشاكل العالم الإسلامي.

موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر:

يشغل مالك بن نبي كما يستنتج القارئ لمؤلفاته العرف سيرة حياته موقعاً خاصاً في الفكر الإسلامي الحديث، ولعلنا لا نتجاوز الحقيقة إن قلنا إن هذا الفكر يشكل مدرسة خاصة بين مدارس الاتجاه الفكري الإسلامي المعاصر.

مالك بن نبي هو أولاً نتاج لأطول تجربة خاضها مجتمع مسلم مع الاستعمار وهي تجربة الجزائر، وهو ثانياً استمرار للتيارات الإصلاحية الذي قادها في مصر الشيخ محمد عبده وتلاميذه وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس و"جمعية العلماء"، ثم هو كما يخبرنا في سيرة حياته "مذكرات شاهد للقرن" تأثر في شبابه كثيراً بالدعوة السلفية التي جاء بها الشيخ محمد عبد الوهاب وسميت بالوهابية لدرجة أنه عقد العزم على السفر إلى الحجاز ولكن العراقيل البيروقراطية هي التي حالت دون تنفيذ عزمه في الثلاثينات من القرن العشرين.

وهذه القاعدة الفكرية التي انطلق منها مالك بن نبي: إصلاحية عبده وبن باديس والدعوة السلفية في الجزيرة العربية تقينا في فهم توجهه للفكر العام.

القرآن حين يتلوه عليها داعية كالبنّا قالتاثير الثاني دافع إلى السلوك الحضاري للتنهوي المطلوب على حين أن صحة التفسير بجوانبه النظرية يظل تأثيره مقتصرًا على المجال الفكري دون أن يمتد إلى الواقع.

إنها النصيحة التي يذكر محمد إقبال أن لبها نصيحة بها مرة: أقرأ القرآن كأنه نزل عليك! هكذا كان البنّا كما يقول بن نبي لا يتحدث عن صفات الله عز وجل بطريقة علم الكلام وإنما كان يتحدث عن الله الفعل لما يريد المتجلي على عياده الحاضر في كل لحظة معهم كما كان المسلمون يرونه عز وجل في وقائعهم الكبرى في بدر وحنين.

"الفكرة" لم تعد مجردة بل صارت تركيباً ناشطاً بين الفكر والعمل فلنفس صاروا يفكرون في عملهم ويعملون في فكرهم. لم يعد الشباب يصغي إلى خطاب السياسيين المطالبة بالحقوق بل أدرك أن نيل المطالب يكون بسلوك طريق اللوجيك فاشتغلت مأكينة اجتماعية ضخمة اقتصادية وإعلامية وثقافية. إنها حركة جمعت أفكار المثالي الإسلامي وطعنتها بإدخال العنصر الصناعي الحديث.

لم أقرأ لبن نبي تقويماً للتطورات اللاحقة لهذه الحركة وفي اعتقادي أنه بالذات في الوقت الذي كتب فيه هذا التقويم (نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات من القرن العشرين) دخلت الحركة المذكورة في طريق جديد إما بخطأ في استراتيجية القيادة وإما باستدراج الخصوم وهذا الطريق سهل تصفيته أو تصفية فوزه على الأقل وتحولها من حركة اجتماعية عامة واسعة إلى حركة سياسية ضيقة تسلك مكرهة أو طوعاً طريق التحزب المرعي مما يتناقض مع مفهومها الأصلي. ولا أريد هنا التطرق موسعاً إلى هذه النقطة غير أنه في حالة بن نبي ما أحسبه إلا توقف عن متابعة الأحداث لأن المنطقة دخلت في طور جديد مع أحداث الخمسينات التي غيرت كل شيء من قِبل النظام الناصري ومراجعاته الكبرى مع الإنكليز والفرنسيين والصهاينة والأمريكان

عاشها بعد الاستقلال في الاطمئنان إلى أنه لا خطر على الإسلام نفسه، وإلما للخطر هو في استمرار المسلمين في وضع الانحلال الحضاري.

وفي رأيي إن طريقة مالك بن نبي في طرح مشكلة المسلمين كمشكلة حضارة ومجتمع ودعوته المجتمع الإسلامي للنهوض بعمله الخاص الذووب ودون انتظار لغير الحقوق من طرف خارجي هي طريقة قيمة جدا نحتاج إليها هذه الأيام حين نرى أن من الإسلاميين من يمحور كل نشاطه حول هدف مطالبية السلطة بحقوق أو قوانين ويترك مهمة الإصلاح الاجتماعي موكلة بانتظار تطبيق الشريعة الإسلامية! إن مالك بن نبي في رأيي يعلمنا أن تطبيق الشريعة هو واجبنا وعلينا أن نشرع به فوراً في أوسع أبوابه وهو باب بناء المجتمع المثين، لا في أضيق أبوابه وهو باب العدل العقيم والتركيز على الفروعيات والبحث عن نقاط الاختلاف وليس عن نقاط الالتقاء بين المسلمين!

وطريقة مالك بن نبي في التحليل الصبور لمشاكل الحضارة يحتاج إليه جيل الشباب عندنا الذين يعملون في حماسهم إلى ترك التحليل العلمي وتفضيل رفع الشعارات عليه.

ولعل لجوء بن نبي إلى التحليل الصبور مما لا يجعله كاتباً مفضلاً عند هؤلاء الشباب الذين يعجزهم الأسلوب الحماسي الذي يطرح أفكاراً قليلة وعواطف كثيرة. مالك بن نبي يطرح على العكس عواطف قليلة وأفكاراً كثيرة وهو بمنهج هذا يعتقد أن مسألة نهضة الحضارة تخضع لمنشأ الله في الكون، وهي بالتالي تستوجب منا أن ندرس هذه المنشأ بلبمان نستطيع التأثير ونكون فاعلين في الحضارة كما رأينا. العمل الصبور المنهجي الذووب المتواضع الذي يقبل "بإنجازات صغيرة" هي لبنات بناء الحضارة المنشودة ولا يتبع مبدأ "كل شيء أو لا شيء" وليس مصداقاً بمرض فرط التسميم الذي لا يرى شيئاً مهماً خارج مسألة السلطة، هذا

ثم من يعد ذلك كان مالك بن نبي مشاركاً في التغيرات السياسية والأيدولوجية في العالم الإسلامي وفي المشرق العربي على وجه الخصوص.

أن تكون لبن مجتمع مستعمر بل تم احتلاله من قبل الاستعمار قبل أن تلد بعشرات السنين، فهذا يعني أنك ستطرح أولاً وقبل كل شيء على نفسك مهمة تمييز نفسك كثقافة مستقلة، وفي الحقيقة كان الإسلام عند بن نبي بديهية، بل إن المستعمر لم يكن يسمى أهل الجزائر بأي اسم قومي آخر غير الإسلام، ففي الجزائر كان هناك "فرنسيون" و"مسلمون" (وهذا ما نراه في وثائق تلك المرحلة وكتاباتهما) والأمر الذي واجه بن نبي إذا ليس مسألة نزاع داخلي على السلطة مع تيار علماني وطني - على الأقل في القسم الأعظم من حياته الذي شهد أهم كتاباته وهو القسم الذي سبق استقلال الجزائر - بل هي مسألة صراع مع استعمار غريب وفي هذا الصراع طرح بن نبي على مجتمعه مهمة النهضة الحضارية التي تلخصه من "الغالبية للاستعمار" وصولاً إلى الخلاص من الاستعمار نفسه. ومن هنا لم يواجه بن نبي مشكلة تطبيق الشريعة الإسلامية في الدولة الوطنية، بل واجه مشكلة نهضة حضارة الإسلام من سنانها العميق. إن ميزة مدرسة مالك بن نبي التي تهبها طابعها الخاص في مدارس الفكر الإسلامي المعاصر هي أنها تركز على مشكلة الحضارة الإسلامية وليس على مشكلة السلطة السياسية. وقد شارك مالك بن نبي أحياناً في جدالات مع المستشرقين بشأن ادعائهم أن الإسلام بالذات هو مصدر تخلف المسلمين. وبظروته الحضارية ما انتابه الشك قط في الحقيقة التي تقول إن الإسلام هو على العكس عامل نهضة وإن المسلمين ينحطون بقدر ابتعادهم عنه.

ولكن الفرق بينه وبين المدارس الإسلامية التي ظهرت من الستينات فصاعداً أنه لم يواجه مشكلة ابتعاد الدولة الحديثة عن الشريعة بل استمر في المدة القليلة التي

التفكير - علماً أنهم متنوعوا الأفكار وليسوا متطابقين في كل شيء بل يختلفون من اتجاه لأخر في قضايا هامة - وما الذي كان سيرفضه؟

في الحقيقة إن الذي يقرأ بن نبي وفي ذهنه منذ البداية طريقة الاتجاهات المعاصرة المسماة الاتجاهات الإسلامية قد يميل وهو "يبحر" في صفحات بعض مؤلفات بن نبي إلى عده مجرد باحث اجتماعي أو باحث في فلسفة التاريخ كان من الممكن أن لا يكون أصلاً باحثاً مسلماً فكثير من نظرياته الاجتماعية والتاريخية صالحة لأن تقال في أي ثقافة أخرى ولما يكن انتماءها الديني.

هذه نقطة افتراق كبرى عن الاتجاه الإسلامي السياسي المسائد إذ هذا الاتجاه الأخير لا يهتم بالتحليل الاجتماعي والتاريخي بحد ذاته بل هو أساساً تشغل باله فكرة واحدة هي إقامة دولة على أساس الشريعة الإسلامية وهو يرى أن كل مشاكل المسلمين ناتجة عن غياب هذه الدولة وأنه ما من حل مجد قبل هذا التخليط. وكل التحليلات السوسولوجية والتاريخية الخ وردت في كتابات هذا التيارات ووزودها نادر فهي ترد لتأكيد هذه الفكرة الرئيسية.

سأقول بداية إن فكرة بناء الدولة على أساس الشريعة الإسلامية ونقد قيام الدولة المعاصرة في بلاد المسلمين على أساس القانون الوضعي المستورد لا تكاد ترد عند بن نبي وهو يعد مشكلة المسلمين الأساسية - كما رأينا- هي أنهم يعيشون في حالة انتقالية بين وضع حضارة قديمة تفسخت وحضارة جديدة لم تبن بعد، وكل كتاباته سماها بالفعل "مشكلات الحضارة" وكل حديث عن بن نبي هو حكماً حديث عن نظريته في شروط النهضة وما يسبق هذه النظرية منطقياً من نظريات أعم في دورة الحضارة وبناء المجتمع وتغير هذا البناء مع المراحل التي تمر فيها الحضارة في تطورها بين النهوض والارتقاء والانحدار.

العمل هو الذي يبدو لي أنه جوهر دعوة بن نبي وليس بن نبي قليل الطموح فهو يرى أنه انطلاقاً من هذا العمل، انطلاقاً من قيام كل فرد في المجتمع بواجبه نحصل على حقوقنا الكبرى في العالم.

فإلى من يتوجه بن نبي في الخطاب؟

أنتوجه إلى المجتمع لم إلى السلطة؟ وإجابتي على هذا السؤال نقول إن بن نبي يتوجه إلى كليهما، ولكنه يركز اهتمامه خصوصاً على العمل الاجتماعي الذي تقوم به المؤسسات الوسيطة بين الدولة والناس، كالجسميات الأهلية، والمؤسسات الاقتصادية، وهنات التخطيط الاجتماعي والعمل الثقافي، ولا يركز اهتمامه الوحيد على مركز القرار السياسي في المجتمع. وباختصار فإن مدرسة مالك بن نبي السياسية توجه انتباهنا إلى جوانب في غاية الأهمية من شأنها أن تثرى العمل النهضوي وتكمل نواحيه.

وحين نريد أن نحدد موقع بن نبي في الفكر الإسلامي المعاصر يمكن أن ننظر إليه بطريقتين مختلفتين ولحده داخلية والأخرى خارجية.

الطريقة الداخلية هي أن ننظر إلى هذا الفكر ببنائه الداخلي وتفاعله مع الواقع.

والطريقة الخارجية هي أن ننظر إليه بمقارنته بالمدارس الأخرى. وهذه الطريقة تساعدنا بلا شك على رؤية ما لم يطرحه بن نبي أو ما لم يولجه من قضايا ومشاكل ولكنها تساعدنا أيضاً على رؤية جوانب قوة رؤيته وإزاء جوانب ضعف المدارس الأخرى.

الطريقة الداخلية هي التي اتبعناها إلى الآن في مقالتي هذا وهي تخبرنا فيما أمل عن ما قاله بن نبي ولكنها لا تخبرنا عما لم يقله وقالته المدارس الأخرى.

وما كنا لنتطرق إلى هذه النقطة الأخيرة لولا أن السؤال الذي يطرح نفسه بقوة في أيماننا هو التالي: كيف كان بن نبي سينظر إلى من يسمون في عصرنا بالإسلاميين؟ وما الذي كان سيرفضه من أطروحاتهم وطرقهم في

يراه أساساً فعلاً اجتماعياً وتجدداً نفسياً روحياً لمجتمع متين شبكة علاقاته الاجتماعية كثيفة يقوم فيه كل فرد بواجبه ويركز على واجباته أكثر مما يركز على حقوقه.

وهذه الفكرة أراها في غاية الفائدة في زماننا إذ أنه في الوقت الحاضر ما من سلطة مهما كانت جيدة تستطيع أن تصمد أمام التحديات الخارجية وأمام المتطلبات الداخلية أيضاً من اقتصادية وغيرها إذا استمر الوضع الاجتماعي الحضاري المتحلل عندنا وهو متحلل بوجوه كلها فئمة تجزئة سياسية وتناحر بين الدول وتدهور اقتصادي وتحلل اجتماعي وثقافي. وأي عمل فوقاني لن يجدي فتيلاً إن لم يترافق مع عمل تحتي يقوم به مجتمع بثت به الروح وقرر فيه كل فرد أن يقوم بواجبه وكان مصير الحضارة كلها معلق به، وفي رأي بن نبي أن هذه النهضة عندنا تقوم أساساً على أساس الدين وهو بهذا المعنى بلا شك مفكر إسلامي بامتياز. وهو في هذا السياق انتقد المستشرقين نقداً مريراً أعقدهم أن الإسلام بالذات كان هو العامل المسبب لانحطاط المجتمعات الإسلامية أما هو فكان يؤمن إيماناً عميقاً بأن الإسلام هو عامل نهضة وبأن الابتعاد عن الإسلام هو السبب الحقيقي في الانحطاط، ومن هنا فإن التحلل من واجبات الدين لا ينتج شرطاً من شروط النهضة بل على العكس وهذا ما جعله ينقد رئيس بلد إسلامي اقترح على شعبه الإفطار في رمضان لمواجهة ضرورات البناء الاجتماعي" قاتلاً:

"كان هذا البناء يمكن أن تقوم قائمته دون أسس أخلاقية، أو كأنما يمكن في أي بلد فصل الجهد الاجتماعي عن القوى الأخلاقية التي تسنده، دون هدم هذا الجهد ذاته وهذا مستحيل" ("ميلاد...ص" 98)

وعند بن نبي لا نجد علاقة عذائية مع الأنظمة السياسية وهو لا يطرح شعار إسقاط الأنظمة وقد يقال إنه لم يكن يشهد في بلاده نظاماً ليفكر في إسقاطه إذ لم يعيش طويلاً بعد عهد الاستقلال وهذا صحيح إلا أنه في

ولكن بن نبي إن كان قليل التركيز على مطلب تطبيق الشريعة الإسلامية فإن هذا لا يعني بحال من الأحوال أنه غير مهتم بالشريعة وبالعكس فهو أولاً في نظريته الرئيسية يرى أنه لا يمكن أن تقوم حضارة بغير دور الدين المركب لعناصر الحضارة كما رأينا، وهو ثانياً يعارض الأوضاع الاجتماعية التي لا تتناسب مع الشريعة الإسلامية وإن كنا نرى أنه ضمناً لا يرى أن نصوص الفقه الإسلامي تكفي وحدها لبناء الحضارة المطلوبة إذ هذه الحضارة لها سنن علمية مثل سنن الطبيعة على المسلم أن يحثها ولا يتوقع أن يجدها جاهزة في نصوص الشريعة وإن كان بالتأكيد يجد كثيراً من التوجيهات العامة في هذه النصوص (كما رأينا في استشهاده بالآية ع التغيير "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" وبالحدوث "توشك أن تداعى" - وبأحداث السيرة) ومن هنا رأينا يطالب لحل مشكلة المرأة في المجتمع الإسلامي بمؤتمر يشارك فيه اختصاصيون في علم النفس والتربية والطب وعلم الاجتماع كما يشارك فيه اختصاصيون في الشريعة ولعل هذا المثال يوضح بصورة جيدة أنه يرى الشريعة قانوناً عاماً للمسلمين ولكن حياتهم الاجتماعية تتقرر بسنن لا تتعارض مع الشريعة وإن كانت نصوص الشريعة لا تكفي وحدها لاستخلاصها. وفي اعتقادي أن هذا الرأي هو بالذات رأي أي عالم شرعي متبحر رغم أن العناصر المتسرعة الجاهلة في مجتمعنا قد تسارع إلى التنديد بهذا الفهم الذي هو في الحقيقة للتمثال بديهي!

وهو يعد الشريعة أساس حضارة الإسلام على شرط أن تكون فاعلة في الروح والنفس كما رأينا لا أن تكون نصوصاً جامدة للاستظهار أو للبحث النظري للمجرد.

والاختلاف الكبير لرؤية بن نبي عن رؤية الأيديولوجيا العربية المعاصرة كلها وليس عن أيديولوجيا الحركة الإسلامية ما بعد البنا فحسب هو أنه لا يرى حل مشكلة المسلمين في استلام سيطرة مهما تكن جيدة بل

كثير من عرب اليوم، وعلى العكس فقد كانت له صداقة مع بعض الأنظمة ولا سيما النظام الناصري وكان معجبا بالنظام السعودي الذي قام على أساس الحركة السلفية المصممة الوهابية، ونحى على بعض المفكرين (وهو بن باديس) أنهم لم يفهموا الفرق بين ابن سعود والإمام يحيى فأنبوا الطرفين على الاقتتال بينهما كأنما الشيخ لم يتبين عظم النزاع الذي تقف فيه القوى الروحية والمادية في النهضة الإسلامية متجسدة في الفكرة الوهابية، في وجه قوى الاحتطاط والتدهور ممثلة في الإمام يحيى ("وجبة.. ص 93) وإن كان على ما يبدو خاب أمه في تطور المجتمع السعودي كما خاب أمه في تطور تجارب نهضوية أخرى! وليراجع القارئ خيبات أمه التي تظهر في جمل قصيرة في كتبه العقود اللاحقة، انظر مثلاً تعليقه عن خيبة أهل الحاج وأحبسه يتكلم عن نفسه- الذي يصادف حين يزلز في جدة لافتة هيئة الأمي بالمعروف، فيطرب لها ثم حين يتقدم خطواته يخيبها لعله. ("مشكلة الأفكار.. ص 90)

وأعتقد أن بن نبي لو عمل في الميدان العام فسوف يعمل في صفوف حركة اجتماعية ليس لها طابع حزبي بل هي حركة عامة تستهدف البناء التحضري ولا تستهدف اجتذاب الأصوات الانتخابية أو الصعود إلى السلطة وقد رأينا في فترة سابقة أنه ما كان يفصل شكلاً محدداً من الأنظمة السياسية فلا يفاضل بين الجمهورية والملكية والاستبداد المطلق على أساس هذه الصفات بالذات بل على أساس "المضمون الإيجابي" الذي يحدد إن كانت سياستها علم اجتماع مطبقاً أم ضرباً من الأوهام والخزعبلات!

ونرى هنا فارقاً لأسلوب بن نبي في التفكير السياسي وفي المفاصلة بين الأنظمة وبعض التيارات المعاصرة التي تصر على تبني شكل معين على أنه "الشكل الشرعي" - مثل شكل "الخلافة" - والفرق في الحقيقة شاسع فبن نبي لم يكن يعتقد أن شئمة إجابة

اعتقادي ما كان ليفكر في الاقتصاد على شعار إسقاط نظام سياسي كمنهج وحيد لحل مشاكل مجتمعنا حتى لو أنه بطريقته التي رأيناها في التفكير عاش الآن لأنه كما رأينا ما كان من الممكن أن يرى حل المشكلة الحضارية في إجراء سياسي فوق من نوع "تطبيق الشريعة الإسلامية" بمعنى استبدال المدونة الفقهية مثلاً - من نوع "المجلة" العثمانية بالقانون الوضعي والتجارب المعاصرة تعطيه في رأيي الحق ولنتأمل في أمثلة طبقت فيها شريعة بهذا المعنى كما في السودان والسعودية بل كما في اليمن الإمامية. بل كما في أكثر تجربة كانت تحوز على الجماهيرية وقامت على اكتاف الناس وتمتع قوادها بنظرة للمجتمع والعصر والشريعة بل والفكر واسعة الأفق إلى حد جيد برأيي وهي تجربة "الشورى الإسلامية الإيرانية".

ولا يجعل هذا من بن نبي ضعفاً كما رأينا شخصاً لا يريد تطبيق الشريعة لكن له فهم الأوسع وفقاً لهذا التطبيق لمست بصورة أفضل التي سبقت الله في المجتمع والحضارة. وقد حاولت في هذه الدراسة أن أشرح معنى هذه الكلمة.

وبن نبي لم يؤسس حزباً سياسياً وفي اعتقادي أن طريقته في التفكير وفي تصور "البرنامج" الذي يجب أن تسير عليه السياسة الإسلامية ما كان لي يجعله يسير في اتجاه كهذا، ولعل إيجانه بحركة الأستاذ البنا في بداية صعودها الكبير ناتج عن كون هذه الحركة غير حزبية، بل كان موقف البنا من الأحزاب المصرية في غاية السلبية كما هو معلوم فهو يقول: "الأحزاب المصرية هي سبلة هذا الوطن الكبري، وهي أساس الفساد الاجتماعي" وقد طالب بطلها جميعاً. (3)

ورؤيته لم تكن أيضاً لتجعله يركز على مسألة الصراع على امتلاك القرار السياسي رغم أنه ما كان يهمل دور هذا القرار. غير أنه لم يكن يحس كما يرى قارئه بهذا الفصام المزير عن الأنظمة الحاكمة الذي يحس به

جاهزة على الأسئلة التطبيقية مثل سؤال نظام الحكم، وما كان يرى في شكل نظام الحكم إلا شكلاً فحسب يحدد الحكم عليه من خلال مضمونه الفعلي الواقعي وفاقليته في المسألة المركزية عنده: مسألة النهضة.

وبلغت انتباهنا في فكر بن نبي غياب الحديث عن "الجهاد" تقريباً، فهل كان بن نبي يجهل هذا المفهوم؟

في اعتقادي أن بن نبي كان كساراً رأى القارئ يجعل من النهضة أساس الحل لمشكلة الحضارة الإسلامية وهو في بداية كتاب شروط النهضة يتحدث عن الجهاد البطولي للأمير عبد القادر والقبائل التي انضمت تحت رايته ويلاحظ ملاحظة حزينة على هذا الجهاد: "إنهم كانوا يقاتلون من أجل الخلود لا من أجل البقاء!" (4)

فعندما برق في أفقا فارس الأمير عبد القادر في وثيقته الرائعة كان الليل قد انتصف منذ وقت طويل ثم اختفى موهماً شبح نبط الأسطوري كأنه حلم طواه النوم (تشرطاط... ص 20)

على أن هذا الجهاد وإن لم يحقق غاية غير الخلود كتب الخلود لشعب مثبته قوة الإسلام الروحية التي كانت درعه الذي منعه من الانحلال كما انحلت شعوب أخرى كالشعوب الأمريكية الأصلية.

واستنتج من هذا أن بن نبي كان لا يرى الجهاد طريقاً يحل بذاته المشكلة الحضارية فأولاً يجب حل مشكلة القابلية للاستعمار أي مشكلة النهضة. على أنني لا يفوتني بالمناسبة أن بن نبي سب للإسلام بقاء هذه الشعوب فهي نفسها باقية على الإسلام وإن بشكله غير الفاعل ومشكلتها حضارية لا عقديّة كما رأينا عند نقده للحركة الإصلاحية وقد وجدت من الواجب الإشارة إلى هذه النقطة: إن ملك لم يخطر على باله ولا خطر على بال معاصريه - ما خطر على بال الغلاة الذين جاؤوا بعده من عد المجتمعات الإسلامية الحالية مجتمعات جاهلية بل كافرة.

وقد يبدو هذا الرأي (الذي لا يرى في الجهاد الآن حلاً) انهزامياً واعتقد أن هذا الرأي الاستنتاجي لم يصعه هو بهذه الصورة الصريحة ولكنني أراه في غاية الواقعية وبالذات إذا نظرنا إلى واقعنا الراهن حيث تحولت فكرة الجهاد إلى فسخ يكاد يقود الشعوب الإسلامية إلى حتفها. والمكان الوحيد الذي أعرفه لا يمكن فيه إلا المقاومة حتى لو لم يتوفر أي شرط مادي أو اجتماعي أو فكري هو فلسطين التي يواجه شعبها خطرًا على وجوده الجسدي بالذات والمقاومة مفروضة عليه كخيار إجباري. ولعلي ألاحظ هنا أن المجتمع الفلسطيني قد شهد نهضة داخلية عظيمة ما كان بن نبي إلا ليفرح لها في ظل الانتفاضة. وهذه النهضة الاجتماعية التي حققت أرقى أشكال التنظيم والعلاقات الاجتماعية قلما تتم الإشارة إليها في الدراسات عن الانتفاضة. ولم يؤثر فيها الإهماد المتعدد الذي جاء من الخارج المحتل وعن الداخل السلطوي.

والحق أن من حسن حظ بن نبي رحمه الله ما لم يشهد ما جرى في بلاده الحنية من مسح شيطاني لم يشهد له تاريخ الإسلام مثيلاً للفكرة الدينية التي تحولت بشكلها الزائف شيطاناً دمويًا مشبوه الأصل والدوافع يغتال عشرات الآلاف من الأبرياء وينشر الرعب تحت خيمة الشيطان الكبرى التي اسمها في عصرنا: تكفير المجتمع.

وفي اعتقادي أن المسلمين هم بحاجة قبل الجهاد الأصغر إلى جهاد أكبر يكافحون فيه عوامل الانحطاط في ذواتهم وعيوبهم الاجتماعية الهدامة من ذلّة والتعبد لروح المصلحة العامة وعشائرية وجهل وكسل وفقدان للمنطق العملي مما رأيناه شروطاً للنهضة تقوم بوجودها ولا تقوم بغايتها.

ولنأت الآن إلى السؤال عن السر في قلة تأثير فكر بن نبي في وقت إلتاحه:

في اعتقادي أن هناك من الأسباب ما هو عرضي وما هو جوهري:

الناحية الشخصية كانوا في غاية النزاهة ونظافة اليد والإخلاص لمبادئهم)

إن هذا الواقع يفرض العودة إلى السؤال الحضاري.. سؤال العاطفة.. سؤال النهضة وهذا هو سؤال بن نبي الذي لم يستمع إليه معاصروه جيداً.

لذلك فالزمان الآن زمانه..

هوامش:

(1) استندت في كتابة هذا المقال إلى كتب مالك بن نبي الثقيلة والاستشهادات هي منها:

- مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة" - ميلاد مجتمع شبكة العلاقات الاجتماعية" - ترجمة عبد الصبور شاهين - إصدار ندوة مالك بن نبي - دار الإنشاء للطباعة والنشر طرابلس لبنان - توزيع دار الفكر دمشق - الطبعة الثانية - 1394هـ - 1974.

- مالك بن نبي - سلسلة "مشكلات الحضارة" - "تدوير النهضة" - إصدار ندوة مالك بن نبي - ترجمة غير كاملة - مكتبة عبد الصبور شاهين - دار الفكر دمشق - 1399هـ - 1979.

- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة - مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي - ترجمة محمد عابد العظيم علي - مكتبة صابر - القاهرة - ط1 - 1391هـ - 1971.

- مالك بن نبي - "بين الرشد والته" - ندوة مالك بن نبي - توزيع دار الفكر بدمشق - ط1 - 1398هـ - 1978.

- مالك بن نبي - "تأملات" - إصدار ندوة مالك بن نبي - توزيع دار الفكر بدمشق - ط1 - 1399هـ - 1979.

- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة - "المسلم في عالم الاقتصاد" - إصدار ندوة مالك بن نبي - دار الفكر بدمشق - 1399هـ - 1979م.

- مالك بن نبي - مشكلات الحضارة - "وجهة العالم الإسلامي" - إصدار ندوة مالك بن نبي - ترجمة

الأسباب العرضية تتمثل في صعوبة أسلوبه ووعورة لغته وسوء تركيبها ولجوءه إلى التحليلات النظرية الدقيقة -التي يصوغها أحياناً بمعادلات رياضية- لا شك أن كتاباً كهذا لن يكون مشوقاً للقراءة خصوصاً إذا قورن بكتاب يعتمدون على صيغ بسيطة خطابية عاطفية ذات الفاظ مججلة.

وأما الأسباب الجوهرية فاهم ما فيها في نظري السبب الذي أصوغه كما يلي: إن بن نبي جاء في غير وقته!

لقد كان زمنه زمن السياسة وزمن فكرة أولوية النضال من أجل السلطة على ما عدها وفكسرة وجود عامل واحد يحصل المشاكل: الاشتراكية أو الوحدة العربية أو تطبيق الشريعة وبناء الدولة الإسلامية.. لقد كانت هذه سمة العصر التي كانت كما قلت توجد تيارات الأيديولوجيا العربية باطناً وإن اختلفت بل تناقضت في الظاهر.

وكما يحصل مع الأفكار -صيلة فإنها يمكن أن تتوارى في الخلف في حاله كمون في الظروف غير الملائمة لها ثم تنرّز إلى السطح مع بروز الحاجة الاجتماعية له.

والذي أراه أن بن نبي أصبح مطلوباً الآن.. لماذا؟

السبب للجوهري أن الأسس الذي قامت عليه الأيديولوجيا العربية في نصف القرن الماضي قد تلقى ضربات قاصمة:

لقد هزم مشروع التغيير من فوق وكما ذكرت -لنتأمل في التجربة السودانية تحت حكم الإنقاذيين وما جرى لهم، وما جرى لتجربة هي أهم من هذه بعد إذ هي تجربة سلطة صعدت على أكتاف مظاهرات التأييد المليونية: تجربة الثورة الليبية..

ولنتأمل فوق هذا في هزائنا للمعاصرة كلها: لقد هزمت سلطناً دمشق والقاهرة في عام 1967 دون أن يكون أقطاب هاتين السلطنتين -وخصوصاً السورية- من الفاسدين (وعلى العكس يشهد معاصروا رجال السلطة السورية المهيمن أنهم آنذاك من

عبد الصبور شاهين- دار الفكر- دمشق-
1400هـ- 1980م.

-مالك بن نبي-مشكلات الحضارة-مذكرات
شاهد للقرن-بشراف ندوة مالك بن نبي-دار الفكر-
دمشق-ط2-1404هـ-1984م.

(2) وفي اعتقادي أن الترجمة هنا لم
تكن نقي بالمعنى تماما إذ المقصود هو وصف
الفراسيين للشعوب الأصلية في المستعمرات
"البدجيين" وقد أصدر بعض الجزائريين آنذاك
صحفية بعنوان "صوت الأندجيين"، وكلمة
"الأهلي" ليست كما يرى القارئ مناسبة تماما
كترجمة.

(3) انظر: "مجموعة رسائل الإمام
الشهيد حسن البنا" مشكلاتنا الداخلية في ضوء
النظام الإسلامي -نظام الحكم- -مكتبة الإيمان
بالمصورة- 1412هـ-1992م- ص326-327.

(4) يتطابق تقويم بن نبي هذا،
وبصورة غير متوقعة مع تقويم مفكر عربي من
اتجاه مختلف تماما وهو ياسين إباحة للمقاومة
للقومنة التقليدية للاستعمار الأوروبي في فيتنام
وهي مناوئة لتيار القومية حتى جاءت

الحركة المحدثنة التي قادها هوشي منه. ولا
أعرف إلى أي حد حدث الشيوعيون فيتنام حقا
فالحافظ-في كتابه-التجربة التاريخية الفيتنامية-
كان ولما تحت تأثير الحساس للتخصصات
الفيتنامية الكبرى في السبعينات. ولعله الآن بعد
سقوط المنظومة الاشتراكية ما كان سيصدق
بنفس الحساس والوثوق أن فيتنام حققت هذا
التحديث إذ فيتنام فيما أظن وعلى رغم كفاحها
المجيد من أجل طرد الاستعمار الخارجي
والوحدة القومية لم تزل في صفوف دول العالم
الثالث. والعلاقة في طريقة التفكير وبدون أي
تأثير متبادل بين الحافظ وبن نبي تستحق التأمل
والدراسة وهي تلتنا على أن الأيديولوجيا عندنا
على اختلافها الظاهري تتبع طرقا متشابهة في
التفكير تملأها عليها وحدة المشاكل الواقعية
المطرقة والخيارات المحدودة العدد للخروج
من هذه المشاكل(من نوع: تغيير سلطة أم تغيير
مجتمع؟ جواب واحد للمشاكل المطروحة أم
لجوبة متعددة؟ حل تحتي أم حل
فوقي؟.. وتأمل!)

نتائج العجلة أصبحت أعدادها القادمة للمهاور التالية:

على الزملاء الأساتذة والباحثين الراغبين في المشاركة بعث إسهاماتهم إلى عنوان التبيين.

- 1- الجزائر والعولمة.
- 2- تحرية الصحافة الجزائرية.
- 3- الأدب المغاربي المعاصر.
- 4- حوار الثقافات والحضارات.
- 5- الأوقاف الجزائرية وبعدها الحضاري.
- 6- الخصوصيات الاجتماعية والتنفسية للمجتمع الجزائري.
- 7- شخصيات تاريخية في الفكر والأدب.
- 8- فلسفة السياسة والحكم في الجزائر.

الزمنية ومخطي ثنائية تراث/حادثة.

إن المتأمل في الحكم على الأشياء وتقويمها في صورة صراع علني بين استلزام التراث والاحتماء به وتحديد معالمه ورسومه؛ أو الرغبة في تطويره وتحويره ليكون أكثر رحابة وعمقا في ضوء تأثير الثقافة المحلية أو الوافدة أو الإيمان بان ثنائية التراث /حادثة هي تقابلية صديّة؛ وإن التراث فقد الفاعلية في التأثير والتواصل؛ لاختلاف الأمور وتعدد المعرفة. والشأن في كيفية تحديث المجتمع وتطوير النظرة إلى الحياة الإنسانية من السكونية إلى الحركية.

إن الفعل العربي الحديث قد فقد القدرة على معرفة دقائق الأشياء وعلاها؛ بل حتى تأويلها لعدم تحرره العلمي والمهجي من سلطة الفكر / الإيديولوجيا. فهذه الثنائية المعقدة أصبحت مقياسه الأثير والصحيح في قراءة ثنائية أخرى غير واضحة هي هذه القسمة المعهودة تراث/ حادثة.

لقد أسس هذا الفكر منهجه على مناهل قراءاتية متعددة ومشروعات معارفية متناقضة رأى أنها الأقوم في إصلاح اعوجاج المنطق العربي؛ وإن التقيد بها من شأنه أن ينهي أزمة التناقض الوجداني والمعارفي بغية ارتياد عوالم أكثر واقعية هي النهضة الشاملة التي تخلصه من التخلف بنقد أسبابه وعلاها؛ انه فكر موزع بين رفض التراث وهذه الحضارة الغربية التي حملت إليه إيديولوجيات متناظرة ومتنافسة بعضها ليبرالي وبعضها عقلاني وإلحادي.

إن قراءة الحادثة -
مصطلحا نقديا وفكريا
وحضاريا- مازالت تستقطب
جهود النقد والباحثين في
الأصول والمنهج، لصلة
المصطلح العضوية بحركية
الفكر في تجليات إبداعه. فبال
لحادثة في منظور النقد الأدبي
قضية أو إشكالية أو مشروع
من مشروعات متعارضة
ومتخاصمة.
إن القراءة التالية محاولة
لرصد سؤال الحادثة في آلياتها
ورميتها.

ونمط معيشتها، وبدلت الشخصية الإسلامية الحديدة في التكون، على انقاض الشخصية القديمة التي كانت تكين بالثابت، لا بالتغير، مما يفسر بأن الحداثة ليست تغييرا لأجل التغيير؛ ولأنها أيضا ليست أمرا طارئا على الفكر العربي الحديث ولا هي نتاجا حتميا لما انتهى إليه الفكر الغربي على المستوى الحضاري الشامل. لقد تعرضت بنية المجتمع الجاهلي القبلي للتفكك والانشطار؛ ويعتاض عن نمطيته وتقليده بقيم هذه الحضارة الجديدة القائمة على العلم والمعرفة - اقرأ: في النص القرآني دلالة على التعلم والحركة ضد الجمود - التي أرغمته على مراجعة ما كان يقدمه دون إدراك حين سلم تفكيره إلى الوعي العادي.

وهذه العقلة النوعية أثرت في المنتج الإبداعي وتفقدت وكشفت النقاب عن حقيقة قدرة الأسس وفسيحة على التغير والتطور؛ فالقرآن الكريم يعر لناسن بالإبداع. والحداثة قوامها "تفكيك" والمفاجئ هو القرآن الكريم في مجمع سكوت. كما أن الإبداع هو رؤية نهب معى لوجود الأشياء والإنسان؛ ونكشف عما أحتجب من الأسرار .

ويستمر العقل العربي في الاجتهاد والكشف بفضل اتساع مداركه في البيئة العباسية بالتفاته بدلت الشخصية الإسلامية الجديدة في التكون على انقاض الشخصية القديمة التي كانت تكين بالثابت لا بالتغير؛ مما يفسر بأن الحداثة ليست تغييرا لأجل التغيير؛ ولأنها أيضا ليست أمرا طارئا على الفكر العربي الحديث ولا هي نتاجا حتميا لما انتهى إليه الفكر الغربي على المستوى الحضاري الشامل. لقد تعرضت بنية المجتمع الجاهلي القبلي للتفكك والانشطار؛ ويعتاض عن نمطيته وتقليده بقيم هذه الحضارة الجديدة القائمة على العلم والمعرفة - اقرأ: في النص القرآني دلالة على التعلم والحركة ضد الجمود - التي أرغمته على مراجعة ما كان يقدمه دون إدراك حين سلم تفكيره إلى الوعي العادي. وهذه للنقلة

وكم كانت لزمته عميقة حين علم أن الحضارة الغربية بشقيها المادي والاستعماري من العسير من أن تحل مشكلته الحافلة بالتجارب الفاشلة في خضم هذا الاضطراب والتردد لا يعدو أن يكون عند فئة مجرد نزعة هروبية - لتهزيمة إزاء المشكلات الكبرى التي تعترض هذا الفكر جراء التقدم العلمي والتقني والثقافي؛ الذي يستلهم العلم والعقل والتحرية في الغرب. وهذه النزعة الهروبية تنفّر إلى الرؤية الجماعية الطموحة والمتفائلة والمتحضرة؛ لأنها اجتهدت محض فردية. فمثلما لا يبي الفرد الواحد حضارة ولا يؤسس ثقافة شاملة ومؤثرة فإن الحداثة تظل عرجاء غير قادرة على الاستمرار وبلوغ المآرب؛ إن لم تتحول من مجرد قضية إلى إشكالية على مستوى الإبداع والرؤية وأن تحدد موقفا دقيقا وموضوعيا من التراث. فهل نراثنا مجموعة من النصوص والمؤلفات والشخصيات والآراء المستورة غير المتجمعة؛ أو هو ماض انتهى قدره وبنده تعاقب السنين تتكسر على يده كل محاولات الاجتهاد والإبداع والتجاوز؛ أم أن نراث شيء آخر فهو قدرة ثرية لا ينضب ماؤها ولا تجذب أرضها حتى في احلك الظروف واسوأ المقامات؛ فهل يحق للناقد المعاصر أن يقصي من منهجه ومقاييسه كل ما أنتجه العقل إنها أسئلة ملحة قد تسعف على تخطي ازدواجية التراث / الحداثة. فلا يصير التراث مجرد ماض ولى ولا تضحى الحداثة مجرد موضحة أتية؛ يختلط فيها الإبداع الأدبي والنقدي، بما تم إنجازاه على مستوى الحياة المادية والعلمية.

إن الحداثة، لا تصون شرعيتها وكثافتها، إن يقصد بها العامل الوقتي، فإنها أحتما وبشكل آلي، ستتقلب إلى عدد من الحداثات، يحوز بعضها شيئا وتبعا، ويورث بعضها الآخر خصوما ولناداء. إن التراث العربي القديم قد ارتبط بالتغيير والتنامي، منذ فجر انبثاقه، بدءا من النص القرآني الذي أحدث إرباكا في تفكير الجاهلي وسلوكه وقيمته

أصلية الشاعر { { تراث وطبع } } أو زيفه { { حداثة وصناعة } } مع أن الحياة ليست واحدة، إنها شبكة معقدة ونص كبير لا يمكن أن يحدد ضمن سياقات ضيقة أو مقدرة، لا سيما إذا كان الشكل السائد يميل إلى البساطة وصراحة التعبير. إلا أن طائفة اللغويين والنحويين والرواة في القرن الثاني للهجرة نظروا إلى الحداثة الشعرية على أنها خطأ يجب أن يقاوم ولا سيما في مجال التغير اللغوي فكل انحراف عن نظام اللغة أو دلالات الألفاظ أو المعايير النحوية والأنماط الصرفية من شأنه أن يشين عظمة التراث وصحته ويضيق أفاقه ويحد من سلطته لمخالفة هذه الحداثة للقواعد المستتبطة والنصوص المدونة. إن هذه الطائفة عنت بجمع المادة اللغوية - لاستخراج القواعد - من فصحاء البادية وأعيانها وتجلست أروها عموما في خروج المحدث على التركيب المنطقي للجملة العربية في فصاحة ألفاظها وبلاغة سياقاتها وكان النحو في معتقدتهم نظام سكوني لا حياة فيه ولا مرونة، وعلى الرغم من افتقار اللغويين والرواة إلى معرفة النحو والغريب ولغات العرب - الفصحى الموروثة والأحكام الفنية الدقيقة المتداولة والمهيمنة التي استخدمت فيصلا ومقياسا في الحكم على أصالة الشاعر { { تراث وطبع } } أو زيفه { { حداثة وصناعة } } مع أن الحياة ليست واحدة إنها شبكة معقدة ونص كبير لا يمكن أن يحدد ضمن سياقات ضيقة أو مقدرة، لا سيما إذا كان الشكل السائد يميل إلى البساطة وصراحة التعبير.

إلا أن طائفة اللغويين والنحويين والرواة في القرن الثاني للهجرة نظروا إلى الحداثة الشعرية على أنها خطأ يجب أن يقاوم ولا سيما في مجال التغير اللغوي فكل انحراف عن نظام اللغة أو دلالات الألفاظ أو المعايير النحوية والأنماط الصرفية من شأنه أن يشين عظمة التراث وصحته ويضيق أفاقه ويحد من سلطته لمخالفة هذه الحداثة للقواعد المستتبطة والنصوص المدونة. إن هذه الطائفة عنت بجمع المادة اللغوية - لاستخراج القواعد - من فصحاء البادية

النوعية أثرت في المتنوع الإبداعي والتفدي وكشفت النقاب عن حقيقة قدرة الإنسان وقابليته على التغير والتطور؛ فالقرآن الكريم يقر للإنسان بالإبداع. والحداثة قولها المعاجي؛ والمعاجي هو القرآن الكريم في مجتمع سكوني. كما أن الإبداع هو رؤية تهب معنى للوجود والأشياء والإنسان؛ وتكشف عما لاحتجب من الأمور.

ويمتد العقل العربي في الاجتهاد والكشف بفضل اتساع مداركه في البيئة العباسية بالتفاهة مع غيره من الأمم المتحصرة؛ وبدا الشعراء يبتذون التقليد لا التراث بدليل أنهم عندما رفضوا بعض التقاليد الفنية التي ميزت الهرم الهندسي للقصيدة الجاهلية كان رفضهم جزئيا؛ لا كليا؛ لأن التراث ظل السند الأقوم والضروري الذي يتكئون عليه للتحرر والافتاح على ما حدث في العصر من تطور في الفضاء المعرفي والعلم؛ فإن شاعرا مثل أبي نواس - ويمدح عن الاحتجاج بشعره - ومجرب - اتخذ من نعت الخمر شعارا للحداثة في مقابل التقليد - الوقوف على الظل الذي استمر رمزا للذوق العام - فهي جوهر الوجود وعلامة للديمومة؛ وهي قديمة وتتعدى الزمن في كبرياء وثقة؛ وهي مقدسة؛ إنها رمز الحداثة؛ التحول؛ الحرية؛ وأنها كذلك الحضارة بازاء البدو؛ والابتداع الذي بدا ينخر أوصال التقليد من أجل التقليد.

إن التراث العربي القديم ثم يكن وليد بدو ساذجة وتلقائية إنما عبر عن قابلية هذه البدو المتأصلة على المغامرة والمطابقة مع الواقع الحضاري الجديد المتميز بالثقل والتكرير.

والشاعر يحكم أنه يعقل ويفرق ويقابل فانه مهيا لاختراع الكلمات وإبداع الصور وتوسيع المعاني والدلالات؛ مثلما هي حال أبي تمام في ابتكاراته التي خالف فيها الثوابت البلاغية والصيغ الموروثة والأحكام الفنية الدقيقة المتداولة والمهيمنة التي استخدمت فيصلا ومقياسا في الحكم على

من سر غريب قصيدة؛ أو أقام إعرابها؛
 لحسن أن يختار جيدها؛ ويعرف الوسط
 والدون منها؛ ويميز ألفاظها؟» (1) وبين
 كيف أن الذي يملك المعرفة هو الناقد ومن
 حقه أن يملك أنوار الآخرين لعلمه بأسرار
 الشعر وجمالياته؛ ولهذا ينهم رواة الشعر
 بالجهل حتى في تمييز قديمه من حديثه في
 أثناء القراءة والسماع؛ (وكيف لا يفر إلى هذا
 من يقول: لفرعوا على شعر الأوائل؛ حتى إذا
 سئل عن شيء من شعر هؤلاء جهله؛ وإلى
 أي شيء يلجأ إلا إلى الطعن على ما لم
 يعرفه؛ ولو انصف لتعلم هذا من أهله كما
 تعلم غيره فكان متقدما في علمه، إذ كان
 لتعلم غير محظور على أحد، ولا مخصوص
 به أحد؟) (2)؛ فكان لنتقاد اللغوي عائد إلى
 اعتقاده القوي والحاسم بأن التقليد مذهب دال
 على المحافظة؛ أي الإقرار بأن السائد هو
 اصطلح الظم للنقاء لأنه صورة حية لأعراف
 المجتمع ومعارفه؛ ولأن التراث في منظوره
 ثابت؛ والثابت أصل؛ بينما الحديث مباحث؛
 والمباحث تشويه لهذا الأصل وتحريف له
 لهذا لم يفر باب الحداثة ليست نقضا للتراث
 بل هي إشكالية رمانية تتأخر فيها العصور
 وتتجاوز ولا تتباعد أو تتأخر؛ بمعنى أن:

تراث/ حداثة - انسجام وحضارة

تراث ضد حداثة - تناقض وتطرف

والفكر الإنساني مؤسس على الانسجام
 وللتناغم بحكم القوانين الإلهية التي هي أصلا
 مبنية على التوافق بينما التناقض السلبي لا
 يقر بهذا التوالد الطبيعي.

أن اللغوي حكم نوقه في مج المحدث
 ولفظه مما جعل آراءه لا تشكل حكما نقديا
 موضوعيا لأنه لم يستطع أن يشيد لنفسه
 تصورا دقيقا وشافيا ومقتعا للإبداع الشعري؛
 لغيب دوره في إنتاج الدلالة النقدية ولعلم
 بإضفاء المعرفة على أحكامه. ومن هنا لم
 تحقق الزمانية فعلها واستمر التراث مخالفا
 للحداثة.

وأعرابها وتجمست أرواها عموما في خروج
 المحدث على التركيب المنطقي للجملة
 العربية في فصاحة ألفاظها وبلاغة سياقها
 وكان النحو في معتقدنهم نظام سكنوي لا حياة
 فيه ولا مرونة وعلى الرغم من اقتدار
 اللغويين الظاهر على معرفة النحو والغريب
 ولغات العرب وتلك فضيلة تحسب لهم - إلا
 أن ذلك لم يستثمر مرجعيا ونقديا في كشف
 جماليات اللغة وخصائص التعبير التي
 تنصوي تحتها عناصر محورية كالجمال
 الصوتي. وهم مثل سابقيهم ممن اعتمدوا في
 فهمهم للشعر على التعميم الشامل والنظرة
 التبسيطية أحادية الغاية - شغوا بفقد البيت
 الشعري الواحد - لأن فيه غريبا أو شاهدا أو
 ينطوي على مخارج صوتية سهلة وألفاظ
 سهلة - في اقتطاعه القصري عن بنية
 القصيدة ووحدة المتاعمة؛ ولم يستوعبوا
 أن النقد هو نظرة كلية وقدرة على الإصغاء
 للنص وفهمه وأنه اقتتال زمني جديد يبدأ
 بالتحريك وينتهي بالتركيب؛ لكن ما العمل وقد
 غلب الاختصاص الذوق والتفسير. ويطرح
 أن صدمة الحداثة كانت أصعب من أن
 يستجيب لها ذهن محافظ على قيم جاهزة
 وثابتة مما أثر في جملة أرائهم فوردت
 قاصرة عن متابعة التغير في الثقافة والشعر
 والتلقي. أن ثقافة اللغوي كان لها أثر في
 استمالة القارئ إلى الموروث القديم وقراءته
 ونشره. وبهذا أضحي هذا القديم ملاذا يلجأ
 إليه كل من تنذر عليه مواكبة الجديد في
 رحابة وعشق. فإن اللغوي وبحكم تخصصه
 واستغراقه الطويل في قراءة النماذج الجاهلية
 خاصة؛ عبر عن عدم قدرته على تقبل
 الرؤية الشعرية الوليدة والجديدة؛ لهذا خاصم
 الشعراء - مثل هجوم أبي نواس على ثعلب؛
 وهجوم ابن الرومي على الأفش الأفسر
 وثعلب - والنقاد المحدثون هؤلاء اللغويين
 وعابوا أحكامهم وسفوها وأنهم ليسوا
 أصحاب بصر بخفايا الشعر وجواهره؛ مثلما
 أثر عن الجاحظ وعبد القاهر الجرجاني وابن
 الأثير وأبي بكر الصولي؛ الذي يخطئ
 صنيع اللغوي؛ قائلا: «أفهام يظنون أن

وقاعدة تلزم الشاعر بأن يتوخى في عمله البساطة والاعتدال والسهولة والشكل الجميل والمناسبة في استعاراته وأوصافه وتشبيهاته وبين الفاظه ومعانيه؛ على الرغم من أن القاضي الجرجاني يرى أن القدماء أنفسهم لم تكن طبائعهم ولحده في نظم الشعر؛ يقول:

« وقد كان القوم يختلفون في ذلك؛
وتتباين فيه أحوالهم؛ فيرق شعر أحدهم؛
ويصلب شعر الآخر؛ ويسهل لفظ أحدهم؛
ويتوغل منطق غيره؛ وإنما ذلك بحسب
اختلاف الطباع؛ وتركيب الخلق » (4). أن
مؤسسي عمود الشعر لم يتمكنوا التجرد من
الهوى؛ فلم يكن خطابهم مؤسسا تأسيسا
موضوعيا؛ لأنه نمبي وغير نقيق لأنه
يحاصر خطاب الحداثة ويحملة بدالات
مناقضة لطبيعته ونوعيته. وهؤلاء
المنظرون قد أثرت فيهم ثقافتهم الذوقية في
الأحزاب والأعراب والشعراء القدامى وشيوخ
اللغة والحديث؛ من هنا تعذر عليهم قبول
نحوه واستيعابه؛ الذي اخترق النظام
القديم وأصوله العقلانية الثابتة. وتعذر
دراسة المحدث مرده أيضا إلى الفصل بين
العلم والذوق في تحديدهم لمصطلح الجودة؛
الذي صرّوه بأنه الوصول بسهولة إلى الدلالة
دون إغماض أو تعقيد؛ يقول الأمدي قاصدا
توحي الموضوعية: « فإذا كنت -أدام الله
سلامتك- ممن يفضل سهل الكلام وقريبه؛
ويؤثر صحة السبك وحسن العبارة وحلو
اللفظ والرواق فالبحتري عندك ضرورة. وإن
كنت تميل إلى الصنعة؛ والمعاني الغامضة
التي تستخرج بالغوص والفكرة؛ ولا تلوي
على غير ذلك فأبو تمام أشعر عندك لا
محالة » (5). أن الأمدي وغيره من النقاد
الذوقيين قد احتكموا إلى فرق ما بين الطبع
والصنعة؛ فالتطبع عذمة النسيج على منوال
والصدور عن موهبة؛ وما يقع على الإنسان
بغير إرادة؛ فهو إذن صورة دالة على التراث
دون عناء أو روية؛ بلما تعني الصنعة
انزياحا مشوها على مستوى التشكيل اللفظي
والصور الشعرية والمعاني المبتدعة غير

أما الحداثة في ظل التظليل لطريقة
العرب في القرن الرابع للهجرة فإنها واجهت
مرحلة صعبة ومعقدة؛ فإن السير على نهج
القاضي في النظم اتخذ مستويات متعددة
أبرزها التقيد بالمواضعة الاصطلاحية للألفاظ
(الدلالة المركزية المعجمية) وبشبهات
الجاهليين وأحوال بيئتهم ومقاصدهم ورفض
أي استخدام جديد للكلمات (الدلالة الثانوية)
من شأنه أن يوسع في الدلالة ويحصر حركية
اللغة باحتواء الدخيل الأعجمي؛ وتفسير
البلاغة تفسيراً بسيطاً ومناسبا لمقولة (الكل
مقام مقال)؛ مثلما أغرق الخلف هذه البلاغة
في التقسيم والتحديد مع أنها في عمقها
موصولة بكيفية استخدام اللغة.

لن أبواب عمود الشعر السبعة ومعابيره
تمثل القاعدة الذوقية التي يحتكم إليها النقاد في
الحكم على المحدث؛ بمعزل عن ما وقع في
النصر العباسي من نزوع إلى الحضرة
والزهر وتنوع في اللغة ومضجعة والإيقاع
والمعاني والأغراض؛ بقرار بعد مصري
عمود الشعر وهو القاضي الجرجاني في
إثباته إلى أثر التحضر في الشعر من حيث
رقة الألفاظ والمعاني واستخدام الكلمات
الأعجمية؛ فإذا رعب المحدث في النسيج على
منوال القدماء في الغريب بأن تكلفه (3).

وعوض التظليل لهذا الفتح الجديد
وتقويمه على أسس نقدية علمية؛ اتجه للنقد
القائم إلى مواجهة الثقافة اليونانية في جانبها
العقلاني والمعرفي. وقيل أن أبا تمام يغمض
في شعره ويولد المعاني؛ مع أن الجوهري أن
إبداع المعاني وتوليدها انزياح؛ والانزياح ضد
التكرار؛ والحداثة ليست تكراراً باهتاً ومعاودة
سقيمة. وقد رفض الأمدي في موازينته -
وهي لم تكن منصفة - أن يكون هذا التوليد
في المعاني جوهراً من جواهر الشعر
الغيبية؛ وقال أن اللغة لا يقاس عليها مادام
عرفهم يقول: إن الكلمة الجميلة هي التي
يقبلها الذوق؛ والذوق صفته الأولى رفض
الشيء بسرعة أو استساغته بسرعة. وبذلك
تحول العمود على أعوجاجه إلى رمز للتراث

مطبوعاً ومجوداً - والحقيقة أن المجاز صنو للإبداع والحدثة؛ لأنه يدل على الاتساع وحنوت الحركة بحرية ومرونة دون عقبات أو حواجز - وغاب عنهم أن الإبداع بمقتوره أن يفعل الكثير وأن يوحى بالعديد من الأفعال الممكنة؛ فمن قوانينه الداخلية وخصوصياته الجمالية والتعبيرية يأتي التميز ويتحدد النطق. والحدثة لا تقوم على المجاوزة والنخطي دون وعي؛ بل هي تعميق للتراث وتوابع له؛ أنها مركزية الأنا وحضوره وتقصص عن وعي بالذات؛ وهذا الوعي هو استواء؛ والاستواء كذلك علامة لتواصل التراث مع الحدثة.

لكن الذوقيين أحجموا عن الاستعانة بشعر الحدثة والإفادة منه والاحتجاج به؛ فكانت معايير عمود الشعر الوفية لأحكام اللغويين دقيقة تؤثر السهولة دون عناء في طريقة تذوقها وتلقيها ورأيها؛ أن هذا الذوق الموصول بالقديم فقط؛ ليس مهيناً لقبول تعقيدات الحضارة الجديدة؛ ما دام عجزه بينا وسعك - وعن فصد- عن مسابرة حركية التاريخ لاسيما لما تم الربط بين الحدثة والإفراط في البديع؛ مثلاً فعل صاحب الوساطة؛ عندما ربط بديع المحدثين بحب الأعراب؛ فمفهم من أحسن ومنهم ومن الإفراط وكثر(6). كما أن صاحب الوساطة في موضع آخر لم يرضى عن عمل النحويين في تفهيد أساليب الشعراء وضرورة مطابقتها لمنطق الجملة التركيبية وقرر أن هذا الصنيع إساءة إلى الإبداع؛ وعلة ذلك: (شدة إعظام المتقدم؛ والكلف بنصرة ما سبق إليه الاعتقاد؛ ولفته النفس)(7). أن الشعر المقبول نقدياً وذوقياً هو الذي يخلو من التعقيد الذي يؤثر في حلالة اللفظ وبهاء الطبع ويفسد التأليف. والإفراط معيب في كل أمر؛ وليس سمة عصر دون آخر؛ (فأما الإفراط فمذهب عام في المحدثين؛ وموجود كثير في الأوائل؛ والناس فيه مختلفون؛ فمفهم مستحسن قابل؛ ومستحب رد)(8).

المطروقة، فهؤلاء لم ينتبهوا إلى أن الصنعة قدرة واختيار ووعي وحضور وتأسيس جديد، لأنها متعلقة أولاً بكيفية العمل، كما أنها متولدة من عملية ذهنية. وهكذا ظهرت مرة أخرى ثنائية متناظرة: الكلام الجاري (تراث وطبع)؟ الاختيار (حدثة وصنعة). إن عيب مقعدي طريقة للعرب في النظم، أنهم لم يفقهوا أن الاختيار إثراء للإبداع وتعميق له - لاسيما وأن النقاد قد فطنوا إلى تميز شعر امرؤ القيس بالسبق والابتداع - إنه يتسع ليشمل طريقة التأليف والتسقيط بين الكلمات وهو دليل على أن الذات هي التي تلج على الكتابة؛ لأن الشعر إدراك وفطنة؛ وأن الشاعر لا يحقق هذه الصنعة حتى يشعر بما لا يشعر به غيره. أما السير على هدي القدماء وأن الشعراء فهو تقليد؛ والتقليد هو انتقاء المفاجأة؛ والمفاجأة هي أساس الشعر لما تنطوي عليه من رؤية جديدة مخالفة للمتداول؛ ولتاثيرها السحري في القارئ عندما تستثيره وتستميل وحدانه وعقله معاً.

أما الذوقيون فقد أثروا شعر الطبع دون أن يدركوا الدلالة العميقة لمفهوم الطبع؛ لأنه يصدر عن سهولة وبداية؛ وهو عذمه بلغ من الممارسة والتهديب؛ للذين يوحيان بالكلف والتأنيق والتزويق. ثم أنهم أباحوا لأنفسهم أن يعلقوا عمل الشاعر المحدث بضرورة التقيد بأخيلة القدامى الحسية؛ غير المجردة؛ ولا سيما التشبيهات التي هي الأداة البلاغية المفضلة لديهم؛ فهم إذن إما معظم من شأن للطبع؛ أو مهون من شأن الصنعة.

أن الصنعة في تقليدهم الفطري والذوقي؛ معناها الإفراط في توسل البديع - مع أن البديع هو غير المتوقع وهو الطريف - والمعاني الفلسفية التي تضمني التفكير وتجدهد؛ وهم الذين؛ نرعرعوا على اللماسة في التلقي والتحليل.

أن اعتماد مبدأ الكمية أمر نسبي وهش؛ لأنه غير مقترن بجودة النص؛ فلا يكفي الشاعر أن يوجز في طباقته وجناساته وأن يناسب في استعاراته؛ لكي يكون شاعراً

وقصة ابن الأعرابي في موقفه المتطرف من الحداثة: (ولكن القديم احب إلي) وقتما استحسن شعراً؛ فقيل له إنه لأبي نواس؛ فلى مدحه ونعت شعر القدماء بأنه خالد وباق؛ بينما شعر المحدثين؛ بريقه لني وصريح الزوال؛ وهكذا تكون الحضرية ربفا للحداثة؛ والبدولة صنوا للتراث. وهذه الحضرية لم تكن وليدة متغيرات البيئة العباسية؛ بل إن لغويا مثل الأصمعي؛ قال: (إن العرب لا تروي شعر أبي ذؤاد وعدي بن زيد؛ لأن ألفاظهما ليست بنجدية) (11)؛ ويعجب صاحب الوساطة من محدودية هذا الحكم وقصر نظر قائله. أن ضالة هذا التصور تتجسد أحيانا في الربط المفتعل بين سيرة الشاعر وعقيدته وما تنتجه من قصائد مخالفة للذوق القائم؛ مما حدا بناهي بكر الصولي إلى مواجهة النوبيين وبعثهم بالجمود والذاتية؛ في اتهامهم لأبي تمام بالكفر؛ وإن شعره مستنقح ومروئ؛ يقول الصولي: « وقد ادعى قوم عليه بالكفر إلى حققره؛ وجعلوا ذلك سببا للنص على شعره؛ وتقيح حسه؛ وما ظننت أن كرها؛ بغص من شعرا؛ ولا أن إيماننا يزيد فيه) (12). لقد اتجه الخطاب إلى سيرة الشاعر وأخباره عوض التوجه إلى النص لكشف متغيراته؛ ولافتعل علاقة حميمية وعضوية بين النص ومبدعه؛ فهل الشعر باب من أبواب الأخلاق؛ إن الرسول (ص) قد لقر لأمري القيس بالسبق والابتداء؛ على الرغم من سيرته التي تتعارض ومثل الدين الإسلامي.

إن الخطاب النقدي الموروث - في مقارنته للإبداع والكتابة - قد خضع لمرجعية معارفية ذات أصول اجتماعية وثقافية وحضارية؛ كان أثرها جليا في حركية الإبداع؛ وفي تفاوت القدرة على محاوراة النص والوقوف على عناصره المكونة ومع بدء التأليف وترجمة بعض من التراث الإنساني المتقدم بدأت معالم الشعرية - كروية جدنية وصيغة متميزة للحداثة - في التاصيل؛ وبدا التركيز على النص يشغل بال

وقد عارض ابن الأثير في مثله السائر مقولة عنتره (هل غادر الشعراء من مترد) القائمة على إلزامية احتذاء القديم والنسج على معانيه المبتكرة؛ ويعترض على هذا النمط من التفكير الضيق والضيئل؛ الذي يقصي إبداع المحدثين: (إن سلمت إليك أن الشعر والخطابة كانا للعرب بالطبع والفطرة؛ فماذا تقول فيمن جاء بعدهم من شاعر وخطيب تحضروا وسكنوا البلاد؛ ولم يروا للبادية؛ ولا خلقوا بها وقد أجادوا في تأليف النظم والشعر؛ وجاعوا بمعان كثيرة ما جاءت في شعر العرب ولا نطقوا بها؟) (9). وينفي الحجة القائلة إن للمحدثين قد اخذوا من فلسفة اليونان وتعلموها. وهذا الضرب من التفكير في رايه قد حمل الطبع مفهوما خاصا؛ إذ ربطه بالعرب والبادية؛ وكان التراث هنا يشيع بالتقليد؛ لا بالتداول.

وإذا كان الاستدلال برفض المحدث؛ عائدا إلى غموض شعره فإن رد المحدث أن الغموض ليس أمرا سلبيا عند سبق لأبي تمام أن سخر من مثله حين أجابه لم لا تفهم ما أقول - إن الشاعر لا يقصد إليه قصدا؛ انه لا يكمن في طريقته بقدر ما هو كائن في المثلي؛ لما يبغيض كل تغيير لإيمانه بأن التغيير خلاف للفكر المحافظ وقيمه ونوقه. وهذا دلالة على عدم دقته وعذله في أحكامه وتصوراته؛ إن لم نقل جهله بالشعر هل هو لتقديم أم لمحدث. وقد استخدم صاحب الوساطة كلمة (المتأخر) مثل ابن تقيية رمزا للمحدث. والمتأخر في منظور التفكير المحافظ ليس جيدا أو حسنا؛ بفعل تطبيق مقياس السبق الزمني؛ يقول القاضي الجرجاني: (وما أكثر من ترى وتسمع من حفاظ اللغة ومن جلة الرواة؛ من يلهج يعيب المتأخرين؛ فإن أحدهم يتشد البيت فيمتحنه ويستجده؛ ويعجب منه ويختاره؛ فإذا نسب إلى بعض أهل عصره وشعراء زمانه؛ كتب نفسه؛ ونقض قوله ورأى تلك الفضاضة أمون محملا وقل مرزأة من تسليم فضيلة لمحدث؛ والإقرار بالإحسان لمولد) (10).

استغرقته مددا طويلة. إن جهود النقاد والفلاسفة تضافرت لإخراج الشعر من أسوار التصعب والذوق الطعري والأحكام الارتجالية. وهكذا تظاهرات الحداثة النقدية بما طرأ على المجتمع من تغير، فهل تحدثت صورة الحداثة إشكالية وخطابا وتلقيا في كتابات النقاد والمفكرين المعاصرين؟ وهل اختلفت عن التجارب النقدية والذوقية السابقة؟ وكيف حدثت موقفها الفكري والأيديولوجي والنقدي من التراث؟ وهل التلقي والتأليف بنيتان متكاملتان؟ وهل نقد الخطاب النقدي؛ وأصبح عنصرا أساسيا في فهم النص وتحريك الدلالة؟

إن الصورة التي رسمها العقاد - نيابة عن جماعة الديوان في مفاهيم النقدية من الشعر العربي - تستند إلى الثنائية التقابلية: تقليد / تحديث؛ طبع / صنعة. ومنطلقه في ذلك صديق الشاعر في وجدانه وأحاسيسه؛ امتثالا لقول صديقه عبد الرحمن شكري:

يا طائر الغزو من إن الشعر وجدان

ومن كان هذا الاهتمام قد قلل من انتفاضة الكامل إلى الصياغة الفنية. والأرجح أن ذلك عائد إلى قناعته صلاح الألفاظ والتركييب القديمة لاحتواء كل جديد. ما دام الشعور هو المطلوب فنيا وجماليا. وهو يلغي كل تجديد يقوم على انقراض التراث؛ أو محاولة الإساءة إليه وتحصيله مسئولية التخلّف والجمود. ولهذا هاجم العقاد الدعوة التي نعتت الشعر الموروث بأنه أدب شخصي؛ فقال: (آخر هذه الدعوات التي تجعل بها المتعجلون ونسبوا معهم النماسون أن الأدب العربي القديم أدب عتيق لا يصلح للبقاء لأنه كان أدبا اجتماعيا يخدم الأمم ويعمل حياتها أو لمن يقرأ تاريخها من بعدها) (14). وانتهى إلى أن الانفصال عنه: (أشبه شيء بتجريد الإنسان من الذاكرة وتركه في أيدي المسخرين له أداة طيعة متفاداة لكل ما تقاد إليه) (15). ويمنح العقاد لمصطلح المعاصرة بعدا متميزا؛ ربطه بالصديق الفني؛ أنه يشير إلى صديق الشاعر

عند من النقاد؛ مع تفاوت في الفهم والتفسير بالابتعاد عن الانطباعية التي كانت سائدة.

لقد أصبح الكلام عن لغة الشعر مستقلة هو العناية التي تميز الدراسات والبحوث وحازت الصنعة على اهتمام النقاد؛ فالشاعر ينتقي ألفاظه وتركييبه ويؤلف بيتها ببراعة؛ ذلك أن الشعرية صنعة لها قوانينها التي تميزها من سواها وأنها بالمقابل ضد الوظيفة المرجعية السائدة في بعض الخطابات النقدية. وقد نبه قدامة بن جعفر إلى أن الشعر صنعة؛ (وكان العاجز عن هذه الغاية من الشعراء إنما هو من ضعفت صناعته) (13). فالشعر إذن صورة مرسومة بدقة وإتقان وليس موضوعات محرمة أو محلاة.

والشعرية في نصوص الجاحظ لا تفسر أو تفهم إلا بواسطة الاختيار والتأليف فيكون نسيج هذه الصنعة متلفا ومتميا. وقرر عبد القاهر الجرجاني أن الشعر وسيلة لتحديد جودة الصياغة وتبيان مواطن الجمال. وقد جعل للنحو وظيفة بنيانية معنوية، ليس مجرد وظيفة تهتم بحركة الكلمة وبناؤها؛ أنه أسلوب من أساليب التعبير؛ لأن الشعر لديه ضريبة خاصة في النظم.

إن النحو عند عبد القاهر ليس نظاما سكونيا؛ بل هو نظام مرن؛ أضفى عليه عبد القاهر وظيفة جديدة مستوحاة من إعجاز القرآن وبلاغة العرب. وهكذا أضحت الشعرية إحساسا خاصا بالمادة في أسلوب تأليفها تأخذ شكلا معينا من جانب التأثير في سلوكات المتلقي وانفعالاته؛ فيحدث فيه متعة وفائدة مثلما يتصور عبد القاهر.

وقد أيعنت هذه الشعرية وتفتحت بنظرية المحاكاة والتخييل عند حازم القرطاجني الذي نظّر للأقوال الشعرية وبحث في صفات الأسلوب وتنوعه وفق مسالك للشعراء؛ زاده في ذلك ذوقه وما قرأه من فلسفة ومنطق.

وقرأت الفلسفة الإبداع ونظرت له وسمت به عن النظرة الجزئية الخاصة؛ التي

لما احمد شوقي؛ فإنه يأبى التجديد السريع الذي يحدث دفعة واحدة وينظر إليه على أنه تعسف وجهل بحقيقة الشعر في تطوره؛ على الرغم من هذه القدرة على التغيير التي عرفها مسرحياته الشعرية. ويمتثل على ذلك؛ بما كان يبعثه من فرنسا بقصائد جديدة في أساليبها ومعانيها؛ تماشياً مع روح الحضارة وتطور البيئة وتبدلها؛ وفي هذا خروج على المطروق من المضامين القديمة؛ ومن ذلك قصيدته في مدح (الخنديوي) ومطلعها:

خدعوها بقولهم حسناء والغواني يغرن اللثاء

فيرفضها (الخنديوي)؛ لخروجها على المألوف والذوق ولافتتاحها بهذا البيت الغزلي. وكان أن رد شوقي بعد سماعه لماخد (الخنديوي)؛ (فلما بلغني الخبر لم يزدي علماً بأن احتراسي من المفاجأة بالشعر الجديد دفعة واحدة، إنما كان في محله وأن ثرائي إذا ما استعجلت) (19)

لأن (الخنديوي) ورد شوقي؛ لا يمثلان التراث في عمقه بل يفصحان عن استمرار الذوق الفطري في الهمينة؛ وأن الصورة المتوارثة من عهد اللغويين والرواة فقط هي التي تكررت .

أن النقد العربي الحديث - في عمومه - دعا إلى أن تكون العروة وتبقى وفي علاقة لا تنقسم بين التراث والحداثة؛ دون أن يعني ذلك إياحة التقليد أو سرقة معاني القدامى وصيغهم وصورهم وأخيلتهم وبياناتهم. إنما يعني أن يحدو المحدثون حذو الشعراء السابقين في طبعهم وأصالتهم وصدقهم؛ وفي ذلك ترسيخ لمبدأ الصدق الفني الذي دعت إليه مبادئ الرومانتيكية في موقفها من التراث والحداثة.

أن الفكر العربي منذ حداثته مسلم بن الوليد وأبي نواس وأبي تمام؛ والجهود النقدية التي نهضت لتأصيل القصيدة العربية بمعزل عن أحكام الفطرة؛ استدعت الانتقال الطبيعي

الجاهلي في التعبير المباشر عن الصلة الوثقى التي تشده إلى حقيقة بيئته الصحراوية؛ لهذا وصف لضرب الشاعر عبد المطلب من شعراء النهضة بالتقليد الصرف لخلو شعرهم من الإحساسات الصادقة؛ وهم ينقلون وصف النوق - لكونه موضوعاً قديماً إلى وصف الطائرة والكهرباء وغيرهما من الموضوعات الجديدة؛ فيخاطبهم: (إنما أنتم تولعون بالطيارات وما أشبهها لأنكم تقيسون الشعر بمقياسه القديم وتأثرون الجاهليين ولستم ترعون أنكم تأخذون بالحديث. فقد وصف الجاهليون الناقة فوجب أن تصفوا أنتم الطيارة لأن الأقدمين كانوا يركبون النوق والعصريين يركبون الطيارات... فلناقة موجودة اليوم كما كانت موجودة قبل التاريخ؛ وعصرية في هذا الزمان كما كانت عصرية في زمان امرئ القيس ولو وصفتموها أنتم لمعنى من المعاني تحسونه فيها لكنكم عصريين أكثر من (عصريكم) حيث تصنعون الصورة لمحاكاة الأقدمين في وصف النوق والظعن) (16). أن التقليد إذن أن لا يكون لشاعر صادقا في شعره أو معانيه بإزاء موقف من الموقف؛ أي أن العصرية هنا ضد الصدق الفني

والجديد عند طه حسين لا يتمثل في إلمانة القديم وإنما في إحيائه لأن للقديم أساس الثقافة. والقدم والجدد يتجسدان في تلك النزعة الإنسانية التي تقرن بهما. ويؤكد بان دعوته الحارة والنواصلية إلى طلب الجديد؛ لم تنه من أن يجد في القديم لذة كبيرة لا تعادلها لذة؛ وأن سوء فهم هذه المسألة متنبق عن الفهم المخطئ للحضارة الحديثة (17).

وحينما أكرت جماعة الديوان على شعراء النهضة؛ وغيرهم؛ تقليدهم المفرط؛ اظهروا هذا الاعتزاز بالشعر القديم؛ يقول العقاد: (فحق لا ننقد شعراء الجيل الماضي لأنهم قداماء أو يشبهون القداماء وإلا كان أولى بنقدنا المتنبي وابن الرومي) (18)

المذكورة تتم في معزل عن شروط التلقي عند السواد الأعظم من المهتمين؛ لأن الإنسان العربي ظل مسكونا بتغل مهاده الثقافي الذي يشكل الموروث الشعري قسما وأقيا منه(20). وقد سبقه غالي شكري إلى تحديد معنى خاص للحدثاء؛ فهي في منظوره مفهوم حضاري؛ يتجلى في حركة الشعر الجديد الثورية؛ هذا الشعر الذي يمثل مقوما جماليا أساسيا - خلافا لكل ما سبقه من أشعار - في بنية الحضارة العربية الحديثة؛ لا مجرد صورة من صور العنسية أو

الانديولوجيا(21). وبجانب غالي شكري الموضوعية عندما ينتكر لكل الإسهامات الجادة في تخطي الثنائية المتصانمة: تراث/ حدثاء؛ فيظن أن يكون شعراء الحقبة العنسية ومن تلاهم إلى نهاية الحرب العالمية الثانية؛ أصحاب حدثاء؛ فهم مجنونون؛ وخروجهم على قيم السابقين كان شكليا؛ فضلا عن تضارب الذوق والمجتمع في ترسيخ سلطة القديم(22).

إن إعادة النظر في علاقتنا بتراثنا قد تطورت على أشكال متباينة؛ فإن محمد عابد الجابري؛ يطلب بتحديد موقف من التراث وأن قراءتنا له هي قراءة ارتدادية وجدانية؛ ينتصر فيها الماضي على الحاضر والمستقبل مثلما حدث في عصر الانحطاط ونظرته الضيقة إلى التراث؛ إنها قراءة قياس الغائب على الشاهد؛ كما يقول. ويحذر من الانحصار للحضارة الغربية؛ لأنها كذلك ليست حلا سليما؛ والأسلم هو- نقد العقل العربي؛ وتشخيص عيوبه من خلال ما سماه القراءة التشخيصية التي هي أكثر عمقا وفاعلية من القراءات المدولة؛ ومنها القراءة الاستساخية (التلقي المباشر) والقراءة التأويلية (إعادة تشكيل الخطاب ليصير عن وجهة النظر). وحاول حسين مروء أن يؤلج تعاملنا مع مصطلحي: التراث/ الحدثاء؛ أي أن تكون للدراسة عقلانية وعلمية تغوص في مضمون

والحملي معا من الثقافة الشفاهية إلى الثقافة الكتابية؛ على نحو ما هو الحال في الانتقال من السماع إلى التأسيس أو الانتقال الكمي والكيفي من إجراءات النقد العربي القديم المعروفة؛ إلى هذا التحول الذي حركت جذوته المناهج النقدية المعاصرة التي أرادت أن تستطلق الإبداع وفق مبادئ منظمة وعلى أسس فكرية مارست فعلها في آراء الناقد واستجابة القارئ؛ وحتى في تغييره؛ فإن الأشياء بأصولها ومراثيها.

ويدات التوفيقية تسود للتفكير النقدي؛ فهي علة الإبداع الحقيقي؛ والنص فيها لا يجب أن يشترط بالزمن؛ أما شرطه؛ فهو تضمنه لرؤية جديدة ومغايرة تتجاوز الفكر القديم وتبعته في حلة مناسبة؛ وتعمل على تغيير فكر الإنسان الحديث. وهذه المناهج المستحدثة؛ التي وإن عارضت التراث النقدي فيها احتضنت النص القديم وقراءته قراءة مخالفة؛ لم يجل بعضها من النصف في إصدار الأحكام كالتطبيقات النفسية والاجتماعية. وهذه التوفيقية؛ وإن تربت بزيت النقد الحضاري إلا أنها لحت على كشف عيوب العقل العربي التي تحول دون فاعليته؛ ولا سيما في اظهار المعبادة بين البداءة والحضارة؛ أو الإشارة إلى التيارات المختلفة التي أسهمت في نوعية الإنسان؛ وخاصة في مرحلة الدولة العنسية؛ أو في صورة القراءات الأخرى للخطاب العربي الحديث وكيفية الأخذ من الحضارة الغربية أو مواجهتها.

وفي الضفة الأخرى بدا الشعور بتغل وطأة التراث بينا في آراء بعض النقاد؛ وهم يتحدثون عن القضاء الشعري الحديث وحلوا القارئ دولمه أسيرا للنمط القديم؛ نتيجة سكونية ثقافته وتلقيه والرأي الذي أبداه محمد الماكري في دراسته لإيقاع القصيدة الحديثة؛ إذ ذكر ثلاثة أسباب؛ منها أن الشكل القديم ظل مسيطرا نتيجة: (سكونية سنن التلقي الأدبي في المجال الثقافي العربي؛ بحيث ظل نموذج القصيدة القديمة هو كل شيء ولا شيء سواه؛ بحيث كانت التحولات النوعية

الماضي ويفسره بمقتضى الحاضر(24). انه يغيب فاعلية النص القرآني في صقل ذهن العربي وتغيير موقفه من الحياة والعالم من حوله على أساس التعمير وال عمران؛ ذلك أن الحداثة لديه بزغت مع الخلافة الأموية التي شهدت صراع ثقافتين مختلفتين هما الثقافة العربية ونظيراتها من الثقافات الأجنبية الأخرى؛ مما دفع إلى أن يكون التعارض جلياً بين القديم والحديث وذلك في سياق الصورة الدينية للخلافة التي يسمي فيها الخلف على خطى السلف ويكون فيها الإتياع عوض الإبداع؛ وحتى وإن وجد إبداع فهو لتأصيل القديم وترسيخ شكله. وقد مثلت الحداثة صراعاً حقيقياً وحاداً بين الثابت والمتغير في العهدين الأموي والعباسي؛ جراء فاعلية تيارين؛ هما: 1: التيار السياسي الفكري

والموجه الحركات الثورية والمذاهب العقلانية (معتزلة ومثوفاة) 2: أما التيار الثاني؛ فإنه يسمي وحالي؛ اسمهم في تفعيله أبو نواس (فقطق الواقع بالحياة اليومية)؛ وأبو تمام (التأليف... لا على مثال) (25). وانتهى أدوير إلى وجود حداثة عربية في الشعر تتجسد في تغير اللغة والشكل وانتفاها في العلم وتبدل المجتمع وإصلاحه. أما الحداثة عند خالدة سعيد؛ فإنها تتصل بالتأثير العباسي والغربي معاً. وأن الحداثة العباسية؛ قد استندت إلى شائبة البدوة / الحضارة؛ وشائبة النقل / العقل .

ويظل العصر العباسي. بزخمه الفكري المتنوع أداة الدارسين إما في التاريخ للحداثة أو في توظيفه لتغيير الواقع العربي الحديث بنقده. فما أنتجه هذا العصر صورة حية لتناقضات المجتمع؛ وأثر ذلك في القدرة على التفكير والجراءة على نقد الاتجاه التقليدي وتسفيه موقفه من المحدث الذي ينزع إلى الحرية والتجديد؛ بسبب التعصب وإلغاء الآخر إذ لم يتمكن من التمييز بين جمعه للغة وتكوينها؛ وبين خصوصيات هذه الحركة الشعرية الجديدة؛ فكان صتيه عبارة عن ثم

التراث وتربطه بحاضر العرب بكل تناقضاته وبالتالي تسود التوفيقية .

لأن التراث إذن يتحدد من خلال صلتنا به وموقفنا منه؛ وقد لا تخلو هذه المواقف من ذاتية مسرفة في الأيديولوجيا. والأساس أن تكون الحداثة إسهاماً في فهم التراث وتنقيته واستمراره؛ هذه الاستمرارية التي تصبغ عليه أصالة. والأصالة ليست نقضا للحداثة ولا انصهاراً فيها. إنها مشروطة بالصدق والإخلاص في الحفاظ على التراث الحضاري المشرق وصونه. فهي ليست قيذا للإبداع أو حاجزا أمام مدركاته وتطلعاته وليست كذلك صورة للسكونية؛ وموقفها من الجديد عليه أن يكون في إطار الزمانية؛ أي الانسجام بين الواقع والمثل الأعلى في سياق من الحركة والتطور والتثيت. ومن هنا وجب أن يكون الانسجام طبيعياً، كما يقول أحمد هيكال: (فلا بد للأصالة من تحديد بكافئها ويسمو عن أن تكون تقليداً للقديم أو مجرد محافظة عليه. ولا بد للحدود من أن يستند دائما إلى أصالة تعالده وتعصمه من أن يكون نقلا للحديث وإحكاما لشيء غريب على طبيعة الفن الشعري لعربي كما تشكلت وتخلقت عبر العصور) (23). كما دعا محمد بنيس إلى الفرق بين الحداثة العربية والحداثة الغربية لما بينهما من اختلاف قد يشكل على سالكه؛ ويرى أن هناك عجزاً في الفكر النقدي العربي في ترسيم مفهوم الحداثة. وقد تكون الحداثة عند البعض مقابلة للتراث وكأن ذلك طبيعة فيها. وهذا التقابل تفاوت حدثه من ناقد إلى آخر. وهذه السمة الضدية مردها إلى منطلقات الحداثة في تاريخ الشعوب ولا سيما في المجتمعات الغربية. أما الحداثة العربية فهي غير مستقرة؛ فهل العلة في طبيعتها أم في ثقافتنا وواقعنا؟

وعني مصطلح الحداثة بنقد أنونيس في صورة الثابت والمتحول وشخص تحليلات المصطلح في البيئة العربية؛ فقال: (الحداثة في المجتمع العربي بدأت كموقف يتمثل

ون تصورا معرفيا مشتركا ومقبولا من الجميع. ودليله في ذلك أن هناك من يسوي بين الحدائث والتغريب وبينها وبين البنيع. ومثل هذه المواقف الفردية الانعزالية؛ لا يمكن أن تؤخذ حجة داسفة على زمانية الحدائث فقد يكون أحدا اليوم حدائيا وغدا غير ذلك؛ لخضوعه للتحويلات على مستوى الفكر والنقد؛ كما حصل لنازك الملائكة. فإن الحدائث مفهوم جماعي وحضاري؛ لا تؤثر فيه الأحوال الفردية. وهذه الزمانية تحفظ للتراث من أن تنفذ إليه الأحكام الخاصة بما تحويه من تناقض أو تراجع ذاتية؛ حينما يجتلب الفرد من التراث ما يلائم تطلعاته وثقافته وعقيدته؛ مما يقيم عقبة أخرى أكثر صلابة بين حكم الواحد وثقافة المتلقي ورؤيته أيضا للتراث وفهمه (28).

إن مقارنة الغدامي للإبداع العربي؛ تحكمها ثلاثة أشياء هي:

1 - إجماع على الاقتباس من التراث الذي يجسد دوافع ورغبات.

2 - في التراث أصول وجواهر؛ لا تتعرض للتبدل أبدا كاللغة الفصحى أو دلالات القصيدة الجاهلية مثل الطلل والبكاء الهندي لها.

3 - وفي التراث متغيرات مثل ظاهرة السجع الذي يبرز ويختفي؛ فالسجع آني واللغة زمانية (29).

ونقلت هذه المقاربة على هذا النحو من التحديد؛ فالحدائث: (معادلة إبداعية بين الثابت والمتغير؛ أي بين الزمني والوقتي؛ فهي تسعى دوما إلى صقل الموروث؛ لتقرر الجوهرية منه؛ فترفعه إلى الزماني...) فالحدائث - إذن - هي رؤية واعية لإقامة علاقات دائمة للتجدد؛ بين الظرف الإنساني؛ وبين الجوهرية الموروث؛ وذلك من أجل استمرار العلاقة الإبداعية للإنسان مع لغته التي سيكون صانعا لها من خلال ما يضيفه

واستهجان. والغريب أن لغويا كلني عمرو بن العلاء يعترف بأن انتقاد الشيء أشد من نظمه؛ وفي الجهة الأخرى يكون للشعراء تبعاً للخليل بن أحمد.

أن الشخصية المنقطة في فضائنا المعرفي الثري؛ اقتضت عالم الإبداع وراحت تبحث في قوالبه وصوره؛ وفيما وراء هذه القوالب والصور وتناقض وظيفة الكتابة؛ وتبين عن رأيها في تحليله وتقويمه. وبدأ النقد يتخلص بشكل كبير من مقولة مروان بن أبي حفصة (والناس والله أشعر الناس)؛ دون أن يضر هذا بأن الذاتية قد تلاشت نهائيا؛ وأن عهدا جديدا قد حل. فإن آراء النقاد المحدثين السابقة مبنية على تصور للحدائث ضمن تجلياتها المعنوية والاجتماعية؛ وتأثير بعضها في الإبداع؛ أكثر مما هي إشكالية متولدة من رؤية عميقة ونافذة وذات بصيرة.

لسمم عبد الله الغدامي في مناقشة مصطلح الحدائث، لم تعد فصيا بل هي إشكالية رؤية وإبداعا وثقافة. ومن هذا وجب عدم خلطها بمصطلحي التجديد والمعاصرة ورأيه: «أن الجميع يرضون بالتجديد؛ ويقبلون المعاصرة، لكنهم يختلفون حول (الحدائث)، ومن هنا تتميز الحدائث، وإن لم تتحدد». (26) وما دامت إشكالية، لا قضية، فإنه حررها من قيد الزمن، لتكون أكثر مطابقة لفاعلية الإنسان وقدرته على التحول، وتواصله عبر العصور؛ فالحدائث عنده: «فروق الأنية، وهذا يطلقها من حدود الوقت الذي هو جزئي ومرحلي ويجعلها زمنية؛ أي كلية وشمولية؛ ويشاؤى فيها الماضي مع المستقبل» (27). ويعترف بصعوبة تحول الحدائث إلى مصطلح يتعدى الاجتهادات الخاصة إلى أن يك

تلغي الزمن في تعاملها مع اللغة؛ وناذت بالتغريب بدل التقليد ولا ترفض التراث الشعري القديم؛ إنما تتباه على أساس أدبيته. ونظرية التناص تشكل في جوهرها توصلا حميميا بين التراث والحداثة؛ أي أن الحداثة انزياح عن التراث. والتناص يشجع الثقافة والحفظ والرواية وممارسة أشعار الشعراء وأسابيلهم؛ وإيجاد علاقة مماثلة .

وللتأصيل الزماني كي تتحول إلى معيار نقدي ثابت يجب للفصل في فوضى المصطلح التي لازمت كلمتي: تراث/ حداثة؛ مع مترادفاتهما؛ فإن التراث ليس ردفا للمحافظة والتقدم والتقليد والجمود؛ كما أن الحداثة ليست ردفا للمعاصرة والجدة. وهذا الغموض في الدلالة بدأ منذ تأليف ابن منظور للسانه؛ فإن الحديث عنده نقيض القديم؛ والحديث- الجديد من الأشياء؛ والجديد؛ ما لا عهد لك به. وهذا مزج بينهما؛ لأن الجديد دليل على بقايا من القديم ويميز بالأغراب؛ وإن هذا القديم يمكن أن يتطور ويتوسع. وفي تعريف ابن منظور للتراث؛ يغلب السياق الديني/ الاجتماعي؛ أنه ما يخلقه الرجل لورثته إلا أنه يمكن تكيف هذه الدلالة بحيث يصير التراث ملكا جماعيا ثابتا يتفاعل مع الأجيال والعصور؛ فهو تاريخ الأمة وميراث حضارتها في ديمومتها وصيرورتها بعيدا عن النزعة التقديسية المفرطة التي ينقبض بها ولا يفتح .

لما المعاصرة فهي وقية تخص عصرا يتصف بتقاليد وسلوكات معينة؛ وقد يكون العصر مقابلا للتخلف أو البقاء على القديم وسمه للتمرد على المهيمن. ولكن العصرية ارتبطت أكثر بالتقدم العلمي وبالاختراعات والموضات؛ مما يثبت إمكانية أن تكون يوما ما قديمة؛ بعد أن ينتهي بريقها أو أثرها .

وهكذا فإن الزمانية هي بديل التعريفات المتعددة الأشكال؛ التي توجت الجهود الفردية ونظرتها للأشياء؛ كان تقرر الحداثة بالتغيرات للاجتماعية مثل انهيار الإقطاع

إليها بديلا عن المتغيرات المنقرضة؛ كما أن اللغة صانعة له من خلال هيمنتها عليه بواسطة الثوابت الجوهرية(30) .

وبما أن الزمانية ليست ضد القدم لأنها لا تقدم؛ أما ما ينقض فعلها فهو الثبات بلا حركة : (الحداثة - حينئذ - هي الفعل الواعي أخذا بالجوهري الثابت وتبديلا للمتغير المتحول-) (31). إن الزمانية هي وحدة الزمن؛ لأنها فعل وظيفته تغيير العالم وتجديد الحياة؛ من خلال صقل التراث ليكسب الصفة الحضارية الحقبة؛ وهي الجوهر وتجاوز للمتغير وتخطي الوقتية والمرحلية. فهي إذن أصل؛ أما إذا قرنت إلى زمن ما؛ فإنه لا يمكن على نحو من الأنحاء أن تكون أصلا؛ فليس هناك حداثة في العصر العباسي وأخرى في عصر النهضة وثالثة تمثل مرحلتها بل هي هذه السلسلة المنتظمة التي لا تقصم عراها لأنها مؤسسة وجماعية وحضارية. وعلمنا فيها هي فعل وليس انفعالا؛ مثلا يجب أن تكون الحداثة فاعلة في التراث؛ لا منفصلة به. والزمانية نظرة توفيقية تقدم من ما يبذل من جهود المناهج الحديثة كأداة لقراءة التراث .

أن التراث مفتوح وغير مكثف بذاته؛ كما أن الحداثة مفتوحة وغير مكثفة بذاتها . والزمانية صورة للتباين بين الثقافة الشفاهية والثقافة الكتابية؛ وقد قال والتر اونج: « تحتاج الشفاهية إلى أن تنتهي إلى إنتاج الكتابة وهذا هو مصيرها». كما تبدو في أثناء الإشارة إلى التيارات المختلفة التي أسهمت - وما زالت - في توعية الإنسان العربي أو في نقد واقعه وتفكيره؛ أو ضمن المقاربات المختلفة للخطاب العربي الحديث .

وعلى الرغم من أهمية هذه القراءات؛ فإنها لم تجسد بعد مبدأ الزمانية؛ لعدم استخلاص قيم نقدية وفكرية وقيمة خاصة؛ بها؛ وهي تطبيق المناهج الغربية. فإن الشكلاية في محاورها نزعة حداثة ضد التقليد والعادة وتغليب السياسة على الأدب؛

(13) تدامة بن جعفر؛ نقد الشعر؛ تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي؛ دار الكتب العلمية؛ بيروت (د. ت.) ص 65 .

(14) عباس محمود العقاد؛ اشكيات مجتمعات؛ دار المعارف بمصر؛ القاهرة 1963؛ ص 127، 128 .

(15) المرجع نفسه؛ ص 128 .

(16) عباس محمود العقاد؛ ساعات بين الكتب؛ ج 1؛ مكتبة النهضة المصرية؛ ط 3؛ القاهرة 1950؛ ص 122 .

(17) ينظر؛ طه حسين؛ حديث الأربعة؛ ج 1؛ دار المعارف بمصر؛ القاهرة 1964؛ ص 25، 26 .

(18) العقاد؛ ساعات؛ ص 116 .

(19) احمد شوقي؛ مقدمة الشوقيات؛ ج 1؛ دار الكتب المصرية القاهرة 1946؛ ص 8 .

(20) محمد الماكري؛ الشكل والخطاب / مدخل لتحليل ظاهري؛ المركز الثقافي

العربي؛ ط 1؛ بيروت 1991؛ ص 176 .

(21) ينظر؛ غالي ليكري؛ شعرنا الحديث إلى أين؟ دار الافاق الجديدة؛ ط 2؛ بيروت 1978؛ ص 116، 117 .

(22) ينظر؛ المرجع نفسه؛ ص 109 .

(23) احمد هيكل؛ دراسات أدبية؛ دار المعارف بمصر؛ ط 1؛ القاهرة 1954؛ ص 38 .

(24) أدونيس؛ صنعة الحديثة؛ دار العودة؛ ط 4؛ بيروت 1983؛ ص 9 .

(25) ينظر؛ المرجع نفسه؛ ص 9، 10 .

(26) عبد الله محمد الغداني؛ تشریح النص؛ دار الطليعة؛ ط 1؛ بيروت 1987؛ ص 7 .

(27) المرجع نفسه؛ ص 7 .

(28) ينظر؛ المرجع نفسه؛ ص 7 - 9 .

(29) ينظر؛ المرجع نفسه؛ ص 10 .

(30) المرجع نفسه؛ ص 10، 11 .

(31) المرجع نفسه؛ ص 11 .

وصعود البرجوازية ثم انحسارها بفعل الصراع الطبقي الذي حولها إلى ثقافة جماهيرية ضد سلطة القديم ومؤسساته؛ على الرغم من أن ماركس ينتقد الحديثة وأنها تعبير عن سيادة الروح البرجوازية. أو أن الحديثة مثل متطور وطريقة في الحياة والثقافة؛ أو أن تكون صورة لتطور الاقتصاد والتناقض بين الفقير والغني على مستوى الشعوب والدول .

أن الحديثة ليست بديلاً للتراث أو صورة للمواجهة معه؛ إنها معا كالنهر المتدفق عطاء وسخاء .

الهوامش:

(1) أبو بكر الصولي؛ أخبار أبي تمام؛ تحقيق محمد عبده عزام؛ خليل محمود عصاكر؛ نظير

الإسلام الهندي؛ دار الافاق الجديدة؛ ط 3؛ بيروت 1980؛ ص 127 .

(2) المرجع نفسه؛ ص 15 .

(3) ينظر؛ القاضي الجرجاني؛ الوساطة؛ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم؛ علي محمد البجاوي؛

المكتبة المصرية؛ بيروت 1966؛ ص 18، 19 .

(4) المرجع نفسه؛ ص 17، 18 .

(5) الأمدي؛ الموازنة؛ تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد؛ ص 11 .

(6) ينظر؛ القاضي الجرجاني؛ ص 34 .

(7) المرجع نفسه؛ ص 10 .

(8) المرجع نفسه؛ ص 420 .

(9) ابن الأثير؛ المثل السائر؛ ج 2؛ تحقيق احمد الحوفي؛ بدوي طبانة؛ دار الرفاعي؛ ط 2؛ الرياض 1983؛ ص 8 .

(10) القاضي الجرجاني؛ ص 50 .

(11) المرجع نفسه؛ ص 51 .

(12) الصولي؛ ص 172 .

متابعات

البرنامج الثقافي الذي أنجزته الجاحظية في الفترة الممتدة بين نوفمبر 2001 - ديسمبر 2002

• محاضرات وندوات وعروض

2001/11/18: محاضرة للدكتور محمود بوعباد

بعنوان الحافظ التتسي مؤرخ
المغرب الأوسط.

2001/11/25: محاضرة للأستاذ محمد بغداد

بعنوان: قراءة في خطاب النخبة
الصوفية.

2002 / 01 / 9: محاضرة للدكتور سعيد بوطاجين

حول الكاتب المغربي لراجل محمد
زفزاف.

2002 / 01 / 16: محاضرة للأستاذ مصطفى

شملاوي بعنوان الربيع الأول من
الطلبة الجزائريين والثورة.

2002 / 01 / 30: ندوة حول مفهوم الدولة

الإسلامية في عصر العولمة
بمشاركة الدكتور بوعمران الشيخ
الدكتور عامر طالبي، الدكتور عبد
الرزاق قيسوم الأستاذ الهادي
حسني.

2002 / 02 / 06: قراءة في دواوين الجاحظية

الصادرة في 2000/2001 للدكتور
علي ملاحي.

2002 / 02 / 13: قراءة في قصص وروايات

الجاحظية 2000/2001 الدكتور
حسين أبو لتجا.

2002/02/20: ندوة حول الملتقيات الجامعية

يقشارك فيها الدكتورة سعيد
بوطاجين/ نور الدين السد/ عبد
الحمد بورليو/ أحمد حيدوش.

2002/02/27: محاضرة للدكتورة نبيلة

بوطاجين حول أعمال الطاهر
وطار.

2002/03/06: روايتان فلسطينيتان تقديم د. حسين

أبو النجا.

2002/03/13: تاريخ 19 مارس من منظور

المجاهدين مسامرة للمجاهد الرائد
الأخضر بورقعة.

2002 / 03 / 20: احتفال بيوم الشعر العالمي تكريم

شاعر.

2002/03/27: ندوة حول اللهجات الأمازيغية

بمشاركة الدكتورة محمد شفيق/ آيت
صران/ فليسة بن تريدي.

2002/04/ 03: الأستاذ محمد بوعزارة: المجاهد

الناصر بن شهرة.

2002 / 04 / 10: الفنان فوزي بولحية: عرض

مسرحي (مونولوج).

2002 / 04 / 17: الأستاذة الطاهر بوزغوب

وعمرخوجة أعراب وشايشي بغداد:
الطيارون الجزائريون الأوائل.

2002 / 04 / 24: الدكتور مخلوف بوكروح:

ظاهرة المونولوج في الجزائر.

- 2002/10/23: احتلال مدينة الجزائر للأستاذ محمد بن صادق
- 2002/10/28: الاستخبارات الجزائرية أيام الثورة التحريرية للدكتور دحو ولد قابلية
- 2002/10/30: مدارس التكوين لجيش التحرير الوطني الأستاذ حسناوي خالدي
- 2002/11/04: مقارنة بين الثورات المغاربية للأستاذ محمد عيسى باي
- 2002/12/11: لقاء مفتوح مع الدكتور عبد الله الركبي
- 2002/12/18: مساهمة الأمير خالد في النضال الوطني للأستاذ لخضر سفير.
- 2002/12/24: اجتماع المجلس.
- 2002/12/24: توزيع جائزة مفدي زكرياء للمغاربة للشعر.

• الأمسيات

- 2002/01/23: أمسية شعرية مع مجموعة من الشعراء.
- 2002/05/22: الشاعر سعدي بن جدو ومجموعة من الشعراء: أمسية شعرية.
- 2002/09/4: أمسية شعرية لفاطمة أحيوض (المغرب)
- 2002/09/25: قراءة في ديوان محمد شيبى

• المعارض

- 2002/09/30: معرض الفنانة أمل بقة.

- 2002/05/06: الأستاذ صديق التواتي: ثورة المقراني.
- 2002/05/08: الأستاذ إبراهيم سعدي: قراءة في رواية "بان الصبح" لابن هدوقة.
- 2002/05/15: الأستاذ أحمد ساحي "العرف في بلاد القبائل".
- 2002/05/29: الأستاذ جمال فوغسالي: أمسية قصصية.
- 2002/06/05: الأستاذ الطاهر وطار: الطاهر وطار مديرا عاما 18 شهرا.
- 2002/06/12: الأستاذ التنيير بوصبيع: نظرية المعرفة عند الإمام ابن حزم.
- 2002/06/18: الأستاذ أحمد بناسي: فلسفة للثورة أسس ومبادئ.
- 2002/06/26: عبد الرحمان زناقي: حول رواية للطاهر وطار.
- 2002/07/03: الدكتور (عبد الله حمادي) لصور الدين المد/حسين أبو النجا: نشوة حول الأمير عبد القادر شاعرا.
- 2002/07/10: المسألة الأمازيغية من خلال الحركة الوطنية والإستراتيجية للأستاذ لخضر سفير.
- 2002/09/11: أحداث 11 سبتمبر والحرب الإعلامية المتوازية للأستاذ عبد القادر جمعة
- 2002/09/17: الإخراج الإذاعي للأستاذ إبراهيم جديدي
- 2002/10/3: الصحافة الجزائرية في الثلاثينات: أبو اليقظان للأستاذ قاسم الشيعخ بالجابج
- 2002/10/17: تكتيش نادي الجاحظية (جنوبي خليفة) بسكرة